

# Masterthesis

*Liturgie als bron voor ethiek*

---

Aangeboden aan:

dr. E.P. Schaafsma

Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam

dr. P.H. Vos

Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam

J.W. van de Kamp

Studentnummer: 1100149

3 februari 2017

## **Woord vooraf**

In deze scriptie ga ik in op het thema: 'Liturgie als bron voor ethiek'.

Door omstandigheden duurde dit 'project' langer dan gepland. In de tijd dat ik met de scriptie bezig was heb ik deze soms als een rugzak met ballast ervaren. Gelukkig was de scriptie ook regelmatig proviand voor onderweg. Nieuwe inspirerende inzichten hebben ervoor gezorgd dat ik de liturgie veel meer ben gaan waarderen dan voorheen. Ik ben, volgens mij, meer participant dan consument geworden. Ik wens u, als lezer, dat ook toe.

Graag bedank ik dr. E.P. Schaafsma die mij heeft begeleid bij het schrijven van deze scriptie. Ik dank haar voor haar toewijding, geduld, motiverende opmerkingen en het gedetailleerde kritische commentaar waarvan ze mijn bijdragen steeds voorzag. Ik heb ook veel waardering voor de respectvolle en betrokken wijze waarop ze mij begeleid heeft.

Ook dank ik dr. P.H. Vos, als tweede lezer, voor zijn commentaar en advies.

Het heeft heel wat gekost om deze scriptie af te ronden. Daarom gaat er ook veel dank uit naar mijn vrouw Femmy die het hele schrijfproces van de scriptie met mij heeft meegemaakt. Ik dank haar voor de grote steun die zij voor mij is geweest.

# Inhoudsopgave

<b>1</b>	<b>Inleiding .....</b>	<b>4</b>
1.1	Inleiding.....	4
1.2	Aanleiding .....	4
1.3	Probleemstelling.....	5
1.4	Doelstelling.....	6
1.5	Centrale vraagstelling.....	6
1.6	Opzet.....	6
<b>2</b>	<b>Liturgie als bron voor ethiek: een theologische beweging?.....</b>	<b>10</b>
2.1	Inleiding.....	10
2.2	Auteurs .....	12
2.3	Theologische concepten .....	15
2.3.1	Lex orandi, lex credendi.....	15
2.3.2	Ontwikkeling van karakter - deugden in gemeenschap .....	19
2.3.3	Eucharistie.....	23
2.4	Theologische invloeden .....	26
2.4.1	John Wesley.....	26
2.4.2	Karl Barth .....	29
2.5	Conclusies.....	30
<b>3</b>	<b>Liturgie als invalshoek voor theologisch-ethische reflectie .....</b>	<b>33</b>
3.1	Inleiding.....	33
3.2	Aanleidingen om liturgie en ethiek te verbinden .....	34
3.2.1	1979 – Saliers, Ramsey, Farley .....	34
3.2.2	1983 – Willimon .....	37
3.2.3	1995 – Smith .....	39
3.2.4	1998 – Lysaught.....	41
3.2.5	1998 – Hauerwas.....	43
3.2.6	2004 – Hauerwas en Wells .....	44
3.2.7	2009 – Stuflesser .....	45
3.3	Liturgie als bron voor ethiek: een nieuw begin, continuering of reactie? .....	46
3.3.1	Een nieuw begin .....	46
3.3.2	Continuering .....	49
3.3.3	Kritische reactie.....	50
3.4	Conclusies.....	50
<b>4</b>	<b>De eucharistie als bron voor christelijke ethiek .....</b>	<b>53</b>
4.1	Inleiding.....	53
4.2	Thema's bij de eucharistie als bron voor ethiek .....	55
4.2.1	De kerk als Lichaam van Christus.....	55
4.2.2	De eucharistie als 'echte' maaltijd .....	59
4.2.3	Inclusiviteit .....	62
4.3	Conclusies.....	67
<b>5</b>	<b>De eucharistie in relatie tot bezit.....</b>	<b>69</b>
5.1	Inleiding.....	69
5.2	De 'natuurlijke' verbinding tussen de eucharistie en bezit.....	70

5.3	Het offeren van Gods gaven .....	74
5.4	Een ethiek van dankbaarheid .....	78
5.5	Conclusies.....	83
<b>6</b>	<b>Conclusies en reflectie .....</b>	<b>85</b>
6.1	Inleiding.....	85
6.2	Antwoord op centrale vraagstelling .....	85
6.3	Kritische reflectie .....	88
6.4	Heroverweging van plaats van liturgie en avondmaalsviering binnen de gereformeerde traditie .....	91
<b>7</b>	<b>Bibliografie .....</b>	<b>101</b>

# 1 Inleiding

## 1.1 Inleiding

In deze inleiding voor de masterthesis werk ik drie stappen uit: de eerste stap is de keuze voor het onderzoeksonderwerp. Daarin laat ik zien hoe ik tot de keuze van dit onderwerp ben gekomen, waarom dit onderwerp theologische en maatschappelijke relevantie heeft en hoe het mijzelf raakt. In de tweede stap werk ik uit wat het probleem is waarop ik ben gestuit in relatie tot het onderzoeksonderwerp. Daarnaast formuleer ik ook het doel van deze thesis. In de derde stap formuleer ik de centrale probleem- en vraagstelling en de uitwerking daarvan in de verschillende hoofdstukken van deze scriptie.

## 1.2 Aanleiding

Tijdens de opleiding gemeentepredikant aan de PThU hebben we bij verschillende vakken literatuur aangeboden gekregen waar de liturgie werd belicht. Vanuit de praktische en systematische theologie werd er aandacht besteed aan de betekenis van de liturgische praktijken en de systematische doordenking van de liturgie. Een nieuwe invalshoek daarbij was voor mij dat de liturgie werd verbonden met het leven buiten de kerkdienst. In mijn perceptie waren de meeste liturgische elementen bedoeld voor het voeden en uiten van het persoonlijk geloof in de zondagse eredienst. Gebed, Wetslezing en Woordverkondiging zag ik als de liturgische onderdelen die raakten aan het leven buiten de kerkdienst, maar doop en avondmaal zag ik voornamelijk als binnenkerkelijke praktijken die niet of nauwelijks verbonden zijn met het alledaagse leven. Voor het vak ethiek werd van ons gevraagd om *'The Peaceable Kingdom'* (1983) te bestuderen. Zo kwamen we in aanraking met Stanley Hauerwas. Zijn visie op kerk-zijn stimuleerde mij en ik zocht verder bij Hauerwas naar andere literatuur waar liturgie en leven met elkaar verbonden waren. Die vond ik in *'The Blackwell Companion to Christian Ethics'*. In dit boek wordt de liturgie als uitgangspunt genomen voor een theologisch-ethische doordenking van verschillende thema's uit het gewone leven. Ik vond het inspirerend om de liturgie als uitgangspunt te nemen voor de invulling van het goede leven voor Gods aangezicht. Het inspirerende element van liturgie als bron voor ethiek is dat de eeuwenoude praktijken van de liturgie – doop, avondmaal – niet alleen tekenen zijn die een plaats krijgen in de eredienst, maar ook de bezinning op de invulling

van het concrete alledaagse leven omvatten. De liturgie is dan naast eredienst ook een oefening: een oefenplaats om als discipelen te oefenen en vervolgens toegerust de wereld in te gaan en het Evangelie voor- en uit te leven.

### 1.3 *Probleemstelling*

De ontdekking van liturgie als bron voor christelijke ethiek was nieuw voor mij. Zoals al aangegeven zag ik Woordverkondiging en lezing van de Wet als liturgische onderdelen die verbonden worden met het alledaagse leven. In preek en wet wordt gemeenteleden voorgehouden wat het betekent om als christen te leven in de wereld. In de klassieke formulieren die gelezen worden rondom de sacramenten (doop, avondmaal) komt ook de levensheiliging naar voren. Verschillende auteurs die we hebben bestudeerd tijdens de opleiding Gemeentepredikant namen juist de liturgische praktijk als uitgangspunt voor ethiek. De praktijk van een avondmaalsviering impliceerde volgens hen ethiek. Dat is niet vanzelfsprekend in het deel van de kerk waarin ik mij bevind (PKN: confessioneel, gereformeerde bond). Een inventarisatie, voorafgaand aan deze thesis, liet zien dat er recent aandacht is voor liturgie als bron voor christelijke ethiek in zowel de rooms-katholieke als de protestantse traditie.<sup>1</sup> Tijdens een literatuurstudie ter voorbereiding van de masterthesis merkte ik dat bij auteurs die de liturgie gebruikten als bron voor ethiek, de eucharistie verbonden werd met economische thema's. Na een klein vooronderzoek bleek dat er in mijn kerkelijke context nauwelijks tot geen verbinding wordt gelegd tussen avondmaal en economische thema's. Dit leidt tot de volgende probleemstelling: het is geen vanzelfsprekende zaak dat liturgie als bron voor ethiek wordt aangewend. In het bijzonder geldt voor de eucharistie dat dit sacrament niet wordt gebruikt voor de doordenking van de ethische thema's rijkdom en bezit. Toch zijn er diverse theologen die de liturgie als bron voor ethiek bezien en specifiek stilstaan bij de relevantie van de eucharistieviering rondom rijkdom en bezit. In de volgende paragraaf ga ik in op de doelstelling die voortvloeit uit de probleemstelling.

---

<sup>1</sup> In juni 2015 werd er door het IRTI een conferentie georganiseerd waar specifiek werd ingegaan op de verbinding van liturgie en ethiek. "Irti Conferentie 2015," laatst bezocht 16 januari 2017, [https://www.pthu.nl/irti/Conferences/irti\\_conference\\_2015/](https://www.pthu.nl/irti/Conferences/irti_conference_2015/)

#### 1.4 Doelstelling

Het doel van deze thesis is om een verklaring te vinden voor de aandacht voor ethiek die voortkomt uit de liturgie – en of deze aandacht vooral wordt gestimuleerd door een brede theologische stroming of door enkele ‘specialisten’. In deze thesis wordt er ook specifiek ingegaan op de rol van de eucharistie als bron voor ethiek (omdat verschillende theologen de eucharistie zien als hét sacrament waarin alle onderdelen van de liturgie bij elkaar komen).<sup>2</sup> Daarna zal er in het bijzonder worden ingegaan op de vraag of de eucharistie een bron is voor de theologisch-ethische bezinning op rijkdom en bezit.

#### 1.5 Centrale vraagstelling

Vanuit de doelstelling kom ik tot de volgende centrale vraag: *Hoe is de recente aandacht in de theologische ethiek voor liturgie en in het bijzonder voor de eucharistie te verklaren, en is er daarbinnen of vandaaruit ook aandacht voor de thema's rijkdom en bezit?*

#### 1.6 Opzet

Er zijn de afgelopen jaren met regelmaat publicaties verschenen waarin er specifiek wordt stilgestaan bij de liturgie als bron voor ethiek. Het hier beoogde onderzoek gaat na of er een bepaald moment is aan te wijzen waarop deze benadering vanuit de liturgie opkwam. Het is daarom de vraag wie er voor het eerst heeft (of hebben) gepubliceerd over liturgie als bron voor ethiek, en of er vervolgens sprake is van zoiets als een ‘beweging’ van auteurs die naar elkaars werk verwijzen of samenwerken, of dat het eerder gaat om diverse losse initiatieven. Die vragen kunnen alleen beantwoord worden door na te gaan waarom deze ethici zich bezighouden met liturgie. Het onderzoek naar deze redenen richt zich zowel op de theologische interne redenen (theoretische discussies binnen de christelijke ethiek) als op redenen gebaseerd op de analyse van de huidige tijd, de positie van de kerk etc. De vraag die in hoofdstuk 2 centraal staat is:

---

<sup>2</sup> De reden waarom ik hier spreek over eucharistie (en niet over avondmaal) is ingegeven door de constatering dat de meeste auteurs (protestants en rooms-katholiek) de term ‘eucharistie’ gebruiken. Juist de term eucharistie – dankzegging – is volgens mij bepalend voor de wijze waarop de praktijk van de viering van de Maaltijd van de Heer betekenis krijgt in ethisch perspectief.

*In de afgelopen decennia hebben diverse theologische ethici in hun werk de christelijke liturgie als bron of uitgangspunt genomen. Is er hier sprake van een beweging binnen de theologische ethiek, een groep auteurs die verwijzen naar elkaars werk of samenwerken?*

Om deze vraag te beantwoorden is het van belang om eerst in kaart te brengen welke auteurs wanneer hebben gepubliceerd over de relatie tussen liturgie en ethiek. En of er daarbij sprake is van wederzijdse receptie. Hierbij maak ik gebruik van publicaties van Mark Searle<sup>3</sup> en Therese Lysaught die al studie hebben gedaan naar de ontwikkeling van academische studie naar liturgie als bron voor ethiek. Lysaught stelt dat vanaf 1979 een serieus begin wordt gemaakt met de theologische doordenking van de verbinding van liturgie en ethiek.<sup>4</sup> In haar werk worden diverse auteurs genoemd die ik ook zelf al op het spoor was gekomen.

Bij de beantwoording van de centrale vraag in hoofdstuk 2 wordt geïnterpreteerd welke de belangrijkste theologisch ethische publicaties zijn die werken met liturgie als bron. Het doel van het tweede hoofdstuk is om in beeld te krijgen wanneer er een begin is gemaakt met een liturgisch geïnspireerde ethiek, wie daar een prominente bijdrage aan hebben geleverd en of er sprake is van een 'stroming' of 'beweging' binnen de christelijke ethiek. In het overzicht dat Searle heeft gepubliceerd komen nog aan aantal andere auteurs naar voren dan bij Lysaught, die hebben gepubliceerd over de verbinding van liturgie en ethiek. De inleidende hoofdstukken van de publicaties van deze auteurs zijn ook geschikt om een beeld te krijgen van de ontwikkeling van liturgisch geïnspireerde ethiek. Er wordt nog niet stilgestaan bij de argumenten om liturgie als uitgangspunt te nemen voor ethiek.

---

<sup>3</sup> Mark Searle, "Liturgy and Social Ethics: An Annotated Bibliography," *Studia Liturgica* 21, 1991. Mark Searle heeft een bibliografie gemaakt naar aanleiding van publicaties waar liturgie en ethiek worden verbonden met elkaar: in zijn overzicht wordt duidelijk wie, wanneer en hoe vaak er hebben gepubliceerd over de verbinding liturgie en ethiek.

<sup>4</sup> M. Therese Lysaught, "Inritualized Bodies: Ritual Studies And Liturgical Ethics," (paper presented at the annual meeting for the Society of Christian Ethics, Atlanta, GA, 1998) laatst bezocht op 16 januari 2016, [http://www.worshiplife.net/lysaught.HTM#\\_edn1](http://www.worshiplife.net/lysaught.HTM#_edn1)



Nadat er in kaart is gebracht wanneer de aandacht voor liturgie in de theologische ethiek is ontstaan en of er sprake is van een 'beweging' binnen de christelijke ethiek luidt de vraag die leidend is voor hoofdstuk 3:

*Hoe is de recente aandacht voor liturgie binnen de theologische ethiek te verklaren?*

In de beantwoording van deze vraag zullen er verschillende verklaringen worden gegeven, op basis van de literatuur die in hoofdstuk 2 is afgebakend. Relevante vragen daarbij lijken te zijn of er overeenkomsten en verschillen zijn waar te nemen tussen de rooms-katholieke en protestantse benaderingen, en of er in de loop van geschiedenis een ontwikkeling is geweest in de argumentatie. Op basis van een eerste inventarisatie komt ook de vraag op wat er wordt bedoeld met de stelling dat liturgie ethiek is. Ook is het van belang om na te gaan of men de aandacht voor liturgie als bron voor ethiek in verband brengt met oudere denkers, en of bepaalde namen of invalshoeken daarbij regelmatig terugkeren.

In de bibliografie die Searle heeft opgesteld valt al op dat de eucharistie vaak genoemd wordt in relatie tot ethiek. De specifieke verbinding van de eucharistie met ethiek komt naar voren in hoofdstuk 4. Daar staat de volgende vraag centraal:

*Op welke wijze krijgt het sacrament van de eucharistie een plek binnen de theologische ethiek van de auteurs die al eerder naar voren kwamen en bij andere auteurs die in het bijzonder ingaan op de eucharistie als bron voor ethiek?*

Er wordt in de liturgisch geïnspireerde ethiek regelmatig gepubliceerd over de ethische implicaties van de eucharistie. In het overzicht dat Searle heeft opgesteld komen diverse artikelen naar voren waarin de eucharistie verbonden wordt met respectievelijk het omgaan met honger, gerechtigheid, vredestichting, bevrijding en de relatie van de kerk met de samenleving.<sup>5</sup> Het doel van de bestudering van deze literatuur is het bieden van een (eerste en voorlopig) overzicht waarin naar voren komt hoe de eucharistie doorwerkt binnen de theologische ethiek van de bij de vorige vragen besproken groep auteurs en auteurs die in het bijzonder ingaan op de eucharistie als bron voor ethiek. Ik ga op zoek naar de vraag of

---

<sup>5</sup> Omwille van de omvang van deze masterthesis kies ik, naast auteurs die al genoemd zijn, verschillende artikelen uit academische tijdschriften – en niet uit complete studies die betrekking hebben op eucharistie – om zicht te krijgen op de verschillende thema's die verbonden worden met de eucharistie.

bepaalde ethische thema's in verhouding vaker aan de orde komen dan andere, en wat de mogelijke verklaring(en) hiervoor is (zijn). Vervolgens ga ik, vanuit het uitgangspunt dat de eucharistie als bron voor ethiek wordt aangewend, nog nader in op de specifieke verbinding van de eucharistie met de thema's rijkdom en bezit. Dit komt naar voren in hoofdstuk 5. Daar sta ik stil bij de volgende vraag:

*Is er vanuit de reflectie op de ethische betekenis van de eucharistie specifieke aandacht voor de thema's rijkdom en bezit?*

In het vooronderzoek kwam naar voren dat de eucharistie soms als uitgangspunt wordt genomen voor bezinning op de wijze waarop de kerk om zou moeten gaan met rijkdom en bezit.<sup>6</sup> Aandacht voor juist deze economische thema's kan nog dieper inzicht geven in de ethische relevantie voor de viering van de eucharistie. De vervolgvraag is hoe de verbinding tussen eucharistie en rijkdom – bezit wordt onderbouwd. Wordt er bijvoorbeeld gewezen naar Bijbelgedeelten, of wordt er vanuit de geloofsleer of geloofspraktijk systematisch nagedacht over de eucharistie als bron voor economische gerechtigheid? Vanuit de literatuur die al eerder naar voren is gekomen bij de vorige deelvragen zal er een, met het oog op de omvang van deze masterthesis, beperkte inventarisatie gedaan worden naar de relatie eucharistie – rijkdom en bezit.

In het laatste hoofdstuk (6) worden de conclusies geformuleerd naar aanleiding van de vragen die centraal staan in de verschillende hoofdstukken. Zo wordt er een antwoord geformuleerd op de centrale vraagstelling van dit onderzoek.

Tenslotte keer ik terug bij de centrale vraagstelling en formuleer een eindconclusie naar aanleiding van de hoofdvraag van deze thesis. Daarnaast volgt er een kritische bespreking van de theologische keuze om liturgie als bron voor ethiek aan te wenden. In de eindconclusie leg ik nog verbanden tussen mijn eigen kerkelijke omgeving en het uitgangspunt om ethiek als bron voor ethiek te gebruiken.

---

<sup>6</sup> Stanley Hauerwas en Samuel Wells (eds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004 (zie bijv. hoofdstuk 25 en 34).

## 2 Liturgie als bron voor ethiek: een theologische beweging?

### 2.1 Inleiding

In dit eerste hoofdstuk ga ik op zoek naar een antwoord op de vraag of er binnen de christelijke ethiek sprake is van een beweging, een groep auteurs die specifiek aandacht besteden aan de liturgie als bron voor ethiek en die verwijzen naar elkaars werk en/of samenwerken.

Om deze vraag te beantwoorden is het van belang om eerst in kaart te brengen welke auteurs hebben gepubliceerd over de relatie tussen liturgie en ethiek. Ik zal inventariseren wanneer er een begin of nieuw begin is gemaakt als het gaat om het verbinden van liturgie en ethiek en of er daarbij al sprake is van wederzijdse receptie. Hierbij maak ik gebruik van eerder genoemde geannoteerde bibliografie van Searle en een artikel van Lysaught die beiden onderzoek hebben gedaan naar de ontwikkeling van de academische studie naar liturgie als bron voor ethiek.<sup>1</sup> Lysaught stelt dat vanaf 1979 een serieus begin wordt gemaakt met de theologische doordening van de verbinding van liturgie en ethiek.<sup>2</sup> Lysaught verwijst dan naar Paul Ramsey, Donald Saliers en Margaret Farley.<sup>3</sup> In het overzicht van Searle komen verschillende auteurs naar voren die hebben gepubliceerd over de verbinding van liturgie en ethiek. Inleidende hoofdstukken van deze auteurs zijn ook geschikt om een beeld te krijgen bij de ontwikkeling van liturgisch geïnspireerde ethiek. Searle heeft in zijn overzicht onder andere E. Byron Anderson, Bruce Morrill, William

---

<sup>1</sup> E. Byron Anderson, Bruce T. Morrill (eds.), *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*. Collegeville: The Liturgical Press, 1998; William Willimon, *The Service of God: How Worship and Ethics are related*. Nashville: Abingdon, 1983; Harmon L. Smith, *Where Two or Three Are Gathered: Liturgy and the Moral Life*. Cleveland: The Pilgrim Press, 1995; Martin Stuflesser en Stephan Winter (Hg.), *Ahne nach, was du vollziehst: Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.

<sup>2</sup> Lysaught verwijst naar Paul Ramsey, "Liturgy and Ethics," *Journal of Religious Ethics* 7/2, 1979, 139-171; Don Saliers, "Liturgy And Ethics: Some New Beginnings," *Journal of Religious Ethics* 14/2, 1979, 173-189; Margaret A. Farley, "Beyond the Formal Principle: A Reply to Ramsey and Saliers," *Journal of Religious Ethics* 7/2, 1979, 191-202.

<sup>3</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," eindnoot 1.

Willimon, Harmon L. Smith opgenomen.<sup>4</sup> Er wordt nog niet stilgestaan bij de argumenten om liturgie als uitgangspunt te nemen voor ethiek.

De opzet voor dit hoofdstuk is de volgende: in de tweede paragraaf geef ik een definitie van wat, volgens mij, een theologische beweging inhoudt.

In de derde paragraaf zal ik een aantal verschillende auteurs bespreken die een belangrijke bijdrage hebben geleverd in de ontwikkeling van liturgie als bron voor ethiek.

In paragraaf vier sta ik stil bij een aantal theologische concepten die met regelmaat naar voren komen bij de – in paragraaf twee genoemde – auteurs. Het doel van de analyse van de verschillende theologische concepten is om na te gaan in hoeverre de verschillende auteurs een beroep op elkaar doen en van elkaar verschillen in hun theologische benadering.

In de vijfde paragraaf ga ik in op de invloed die John Wesley en Karl Barth hebben gehad op verschillende auteurs die worden besproken in dit hoofdstuk. Het doel van het onderzoek naar de invloed van Wesley en Barth is om na te gaan of deze auteurs op dezelfde manier – en vanuit dezelfde bronnen – naar voren worden gebracht als inspiratie voor de verbinding tussen liturgie en ethiek. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een beantwoording van de vraag in hoeverre er sprake is van een theologische beweging die liturgie en ethiek met elkaar verbindt.

Wat is er nodig om te spreken over een beweging? Een beweging kent een beginpunt waar een specifiek theologische invalshoek wordt gepresenteerd. Ook geldt, volgens mij, dat in een beweging wordt voortgeborduurd op concepten die eerder zijn gepresenteerd en waar vervolgens eventueel nog nieuwe inzichten aan worden toegevoegd. In een theologische beweging wordt er teruggегреpen op auteurs die bepalend zijn (of zijn geweest) voor het systematisch verbinden van liturgie en ethiek. Er zijn een aantal bepalende theologen die aan de basis staan van een liturgisch-ethische beweging die ook op dit moment actueel is. Ook wordt er in een beweging door verschillende auteurs naar elkaar verwezen of wordt er samengewerkt.

---

<sup>4</sup> Anderson en Morrill, *Moral Self*; Willimon, *Service*; Smith, *Gathered*; Stuflessen en Winter, *Ahmenach*.

## 2.2 Auteurs

Op basis van mijn onderzoek meen ik verschillende sleutelfiguren te kunnen aanwijzen als vertegenwoordigers van de 'liturgisch geïnspireerde ethiek'. Een sleutelfiguur is in mijn definitie een auteur die een grote invloed uitoefent en heeft uitgeoefend op de onderbouwing van het belang van de verbinding van liturgie en ethiek.

Dat brengt mij allereerst bij een auteur die een inspirator is geweest voor verschillende andere theologen: Don Saliers. Hij heeft samen met Paul Ramsey en Margaret Farley een bijdrage geleverd aan 'Liturgy and Ethics' (*The Journal of Religious Ethics* 7/2, 1979), een themanummer waarin specifiek wordt ingegaan op de relatie tussen liturgie en ethiek. Saliers leverde een bijdrage met de titel: 'Liturgy and ethics: some new beginnings' (1979). Bij dit artikel is het niet gebleven, Saliers heeft nog meer gepubliceerd – met name vanuit zijn hoedanigheid als liturgiewetenschapper – en ook daarin kwam de verbinding van liturgie en ethiek naar voren.<sup>5</sup> In 1998 is er naar aanleiding van Saliers' zestigste verjaardag een *Festschrift* uitgegeven.<sup>6</sup> In deze bundel reflecteren verschillende theologen op zijn theologische uitgangspunten met betrekking tot liturgie als bron voor ethiek. Het werk dat Saliers is begonnen in 1979 is opgepakt door verschillende andere theologen, onder wie Stanley Hauerwas die zelf weer een inspirator is geweest voor Saliers.

Hauerwas heeft zelf specifiek aandacht besteed aan de wijze waarop de liturgie verbonden wordt met ethiek. Hij is volgens Saliers ook een bron van inspiratie geweest voor mensen die aan de wieg stonden van de 'eerste serieuze pogingen' om een liturgisch geïnspireerde

---

<sup>5</sup> Stanley Hauerwas, "Worship, Evangelism, Ethics: On Eliminating the 'And'," in *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*, E. Byron Anderson, Bruce T. Morrill (eds.), Collegeville: The Liturgical Press, 1998, 99. Volgens Hauerwas had Saliers zich volledig op zijn academische carrière kunnen richten, maar heeft hij dit niet gedaan omdat hij zich heeft ingezet voor de totstandkoming van de liederenbundel (1989) in de United Methodist Church. Hauerwas vond dat overigens zeer te prijzen. Enkele publicaties van Saliers zijn: Don Saliers, *Music and Theology* (*Horizons in Theology* series). Nashville: Abingdon Press, 2007; Don Saliers and Emily Saliers, *A Song to Sing, a Life to Live*. Hoboken: Jossey-Bass, 2004; Don Saliers, *Worship Comes to Its Senses*. Nashville: Abingdon Press, 1996; Don Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

<sup>6</sup> Anderson en Morrill, *Moral Self*.

ethiek te ontwikkelen.<sup>7</sup> Overigens noemt Saliers geen namen van auteurs die door Hauerwas zijn geïnspireerd.

Iemand die kort na 1979 aan de slag is gegaan met de vraag hoe liturgie en ethiek met elkaar verbonden zijn is William Willimon *'The Service of God'* (1983). Hij heeft zich laten inspireren door Hauerwas en – in mindere mate – Saliers.<sup>8</sup> De bronnen die Willimon heeft geraadpleegd zijn publicaties van theologen die ook zijn uitgenodigd om te reflecteren op het werk van Saliers.<sup>9</sup> Daarnaast heeft hij zijn schrijfproces ook afgestemd met Harmon L. Smith.<sup>10</sup> Een paar jaar voor het verschijnen van het *Festschrift* ter ere van Saliers' zestigste verjaardag publiceerde Smith het boek: *'Where two or three are gathered'* (1995). In dit boek wordt duidelijk dat Smith zich zelf ook heeft laten inspireren door Hauerwas en Willimon.<sup>11</sup> Op de achterkant van Smiths boek heeft Saliers een aanbeveling geschreven waarin hij beschrijft dat het werk van Smith is voortgekomen uit collegiale samenwerking met Hauerwas.<sup>12</sup>

In de tussentijd hebben Stanley Hauerwas en William Willimon verschillende boeken uitgegeven, ook samen, maar die waren niet relevant voor deze studie. Stanley Hauerwas en Samuel Wells hebben in 2004 het initiatief genomen om een handboek christelijke ethiek, *'The Blackwell Companion to Christian Ethics'* te redigeren waarbij de liturgie leidend is voor de doordenking van ethische thema's zoals abortus, euthanasie, milieu, oorlog, armoede, rijkdom en bezit. Ik heb gekozen voor de versie van 2004 omdat deze uitgave de eerste aanzet was om het handboek te schrijven. Later in 2011 zijn er nog

---

<sup>7</sup> Saliers, "New Beginnings," 179. Hier gebruikt Saliers een publicatie van Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*. San Antonio: Trinity University Press, 1975.

<sup>8</sup> Willimon, *Service*, 38. Hier verwijst Willimon naar Saliers, "New Beginnings". Ook verwijst hij naar Don Saliers, *The Soul in Paraphrase: Prayer and the Religious Affections*. New York: Seabury, 1980.

<sup>9</sup> Anderson en Morrill, *Moral Self*, v, vi; Willimon, *Service*, index, 236, 238 en 239; Don Saliers, James F. White, Stanley Hauerwas.

<sup>10</sup> Willimon, *Service*, 13.

<sup>11</sup> Smith denkt dan aan de volgende werken: Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977; Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, "Seeking a Clear Alternative to Liberalism," *Books and Religion* 7, 1985; Stanley Hauerwas and William H. Willimon, "Embarrassed by God's Presence," *Christian Century*, 1985, 98-100.

<sup>12</sup> Smith, *Gathered*, x.

hoofdstukken herschreven en toegevoegd, maar dat is niet relevant voor dit onderzoek.<sup>13</sup> In *'The Blackwell Companion'* wordt er ook gewezen naar de samenwerking die er is geweest tussen Hauerwas en Willimon.<sup>14</sup> Lysaught levert ook een bijdrage aan *'The Blackwell Companion'*.<sup>15</sup> Deze theologe refereert in haar artikelen weer aan Saliers, Ramsey en Farley.<sup>16</sup>

Martin Stuflesser en Martin Winter gaan in *'Ahme nach was du vollziehst'* (2009) in op ideeën van Willimon en Hauerwas.<sup>17</sup> Willimon wordt in de marge genoemd (als medeauteur van *'Resident Aliens'*), maar Hauerwas wordt uitgebreid besproken (samen met George Wainwright en John Wesley). In die bijdrage komen met name de Wesleyaanse wortels van Hauerwas naar voren als aanleiding om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden.<sup>18</sup>

Tot zover een kort overzicht van een aantal sleutelfiguren die hebben gefungeerd als initiators en stimulators voor het verbinden van de liturgie met ethiek. In de literatuur die ik heb bestudeerd voor deze thesis kwam ik de namen van bovengenoemde auteurs met regelmaat tegen. Er zijn recent ook andere theologen die zich (weer) wenden naar de kerk zoals Brian Brock en Samuel Wells. Wells werkt samen met Hauerwas en wordt dan ook samen met Hauerwas behandeld. Brian Brock heb ik niet betrokken in mijn onderzoek omdat hij bij de eerder genoemde auteurs niet prominent naar voren is gekomen. Hij levert wel een bijdrage in *'The Blackwell Companion'*, maar die bijdrage is niet relevant voor deze

---

<sup>13</sup> In 2011 is er een 2<sup>e</sup> herziene druk verschenen van *'The Blackwell Companion'*. In deze herziene versie zijn enkele hoofdstukken herschreven en er zijn hoofdstukken toegevoegd. De hoofdstukken over oorlog, handicap en euthanasie zijn herschreven. De thema's klassen (class), ras, feminisme en deugden. Jennifer A. Herdt heeft een hoofdstuk geschreven over *'The Virtue of the Liturgy'*. Haar bijdrage is niet relevant in dit onderzoek omdat zij – op Hauerwas na – geen beroep doet op auteurs die in dit onderzoek naar voren komen.

<sup>14</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 74. Er wordt hier verwezen naar: Stanley Hauerwas en William Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville: Abingdon Press, 1989.

<sup>15</sup> M. Therese Lysaught, "Becoming One Body: Health Care and Cloning," in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Stanley Hauerwas en Samuel Wells (eds.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, 263-275.

<sup>16</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies".

<sup>17</sup> Ryan Nicolas Danker, "An Economy of Grace or Mercy: Hauerwas, Wainwright, and Wesley on Liturgy, Ethics, and Scriptural Narrative," in *Ahme nach, was du vollziehst: Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*, Martin Stuflesser en Stephan Winter (Hg.), Regensburg: Friedrich Pustet, 2009, 38-44.

<sup>18</sup> Danker, "An Economy of Grace," 37vv.

studie.<sup>19</sup> De andere hiervoor genoemde auteurs verwijzen niet alleen naar elkaar, maar maken ook gebruik van een aantal dezelfde theologische concepten. Expliciet en impliciet worden deze concepten verbonden met het werk van de andere theologische ethici. In de volgende paragraaf staan we stil bij deze theologische concepten. Het doel hiervan is om na te gaan in hoeverre de verschillende auteurs gebruik maken van dezelfde concepten en of zij in het spoor van andere auteurs doorgaan.

## 2.3 Theologische concepten

### 2.3.1 *Lex orandi, lex credendi*

Het eerste theologische concept dat steeds – in meer of mindere mate – naar voren komt, bij bovengenoemde auteurs, is de volgende formule: *lex orandi, lex credendi*, de wet van het bidden is de wet van het geloven.<sup>20</sup>

Stuflesser gaat, in tegenstelling tot de andere auteurs,<sup>21</sup> uitgebreid in op de oorsprong van het *lex orandi*.<sup>22</sup> Hij beschrijft dat deze formulering bij Prosperus van Aquitaine vandaan komt (+/- 440) en dat deze kerkvader zijn theologische concept gebruikt in reactie op Pelagius, die ontkende dat God werkte in het leven van zondaars: Prosperus betoogde dat God door middel van het gebed wil werken in het leven van zondaren.<sup>23</sup> Verschillende auteurs – Saliers en Ramsey – spreken soms over gebed en dan weer over liturgie. Dat is te verklaren uit het feit dat Prosperus de gebeden (*orandi*) plaatst in het kader van de liturgie. De gebeden die Prosperus op het oog heeft zijn priesterlijke gebeden: gebeden die verbonden waren met de toenmalige liturgische traditie. Kenmerkend voor deze gebeden

---

<sup>19</sup> Brian Brock, "Praise: The Prophetic Public Presence of the Mentally Disabled," in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Stanley Hauerwas en Samuel Wells (eds.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, 139–151.

<sup>20</sup> Saliers, "New Beginnings," 174, Ramsey, "Liturgy and Ethics," 141; Anderson en Morrill, *Moral Self*, 3-8; Martin Stuflesser "Towards a Liturgical Ethics. Observations and Questions on the Relationship of *Lex Orandi* – *Lex Credendi* – *Lex Agendi*," in *Ahme nach, was du vollziehst: Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*, Martin Stuflesser en Stephan Winter (Hg.), Regensburg: Friedrich Pustet, 2009, 2-4.

<sup>21</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 139-140, Anderson en Morrill, *Moral Self*, 4-8.

<sup>22</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 2-4; Anderson en Morrill, *Moral Self*, 4. Zij benoemen ook wel dat het *lex orandi, lex credendi* voor het eerst naar voren komt bij Prosperus, maar lichten niet toe hoe Prosperus tot deze vooronderstelling is gekomen.

<sup>23</sup> Stuflesser "Towards a Liturgical Ethics," 2.



was dat zij in de apostolische traditie stonden, dat ze op dezelfde tijd, in de hele kerk en op dezelfde manier werden uitgesproken. Op basis van deze gegevens wordt ook duidelijk waarom Prosperus een wet of regel zag in de liturgie. Het axioma van Prosperus *lex orandi, lex credendi* hield in: een universele regel binnen de kerk is dat goede liturgie laat zien wat christenen geloven, onderwijzen en belijden.<sup>24</sup>

Het *lex orandi, lex credendi* was een bekend begrip in de rooms-katholieke liturgiewetenschap,<sup>25</sup> maar tot in de jaren '70 en '80 speelde deze formule echter nog geen rol in de systematische theologie volgens Stuflesser. Teresa Berger stelde daarom voor om naast *lex orandi, lex credendi* ook *lex agendi* te introduceren om de intrinsieke afhankelijkheid van liturgie, theologie en leven te benadrukken. Het *lex agendi* duidt op het geleefde, dagelijkse leven. Berger werd geïnspireerd door Wainwright die – volgens Stuflesser – de belangrijkste systematische benadering uitwerkte met betrekking tot *lex orandi, lex credendi, lex agendi*.<sup>26</sup> in de liturgie gaat het volgens Wainwright om gebeden theologie, reflectieve theologie en geleefde theologie.<sup>27</sup>

Lysaught laat zien dat het axioma van Prosperus voor Saliers een centraal theologisch concept is. Het is sturend omdat liturgie en ethiek met elkaar verbonden moeten zijn volgens Saliers: de kerk bidt zoals ze gelooft.<sup>28</sup> Saliers stelt dat deze formulering niet alleen een geloofsuitspraak is, maar ook een methodologisch concept impliceert om de liturgie ethisch te duiden. Bidden en geloven zijn de basis voor de ethiek. Het is een theologische benadering om het gesprek te openen tussen liturgiewetenschappen en ethiek. In de formule *lex orandi, lex credendi* wordt al een fundamentele onderliggende vooronderstelling geponeerd: namelijk dat er tussen liturgie en ethiek een conceptuele en intrinsieke verbinding aanwezig is.<sup>29</sup> Saliers gaat ervan uit dat geloof in God – de verhouding van 'het zelf' ten opzichte van God en de wereld – en het religieuze leven herdacht (*remembered*), geuit (*expressed*) en gevormd (*formed*) worden in de liturgie. En

---

<sup>24</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 3.

<sup>25</sup> Stuflesser noemt niet sinds wanneer dit begrip bekend of gebruikt werd.

<sup>26</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 6.

<sup>27</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 7.

<sup>28</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 4.

<sup>29</sup> Saliers, "New Beginnings," 174.

dat heeft weer invloed op hoe mensen zich verhouden ten opzichte van de wereld en mensen in de wereld. Je kunt God niet liefhebben als je je naaste niet liefhebt. Daar doelt Saliers op.<sup>30</sup>

Paul Ramsey begint zijn artikel ook met het concept *lex orandi, lex credendi*. Daarbij merkt hij op dat gebed en geloof op gelijke voet staan en dat dus ook geldt: de kerk gelooft zoals zij bidt. Ramsey voegt nog een derde element toe aan de eerder genoemde formule: *lex orandi, lex credendi, lex bene operandi* (de wet van het bidden is de wet van het geloven is de wet van het doen van goede werken).<sup>31</sup> Ook deze formule is (op elke mogelijke wijze) om te keren: geen van de drie elementen is belangrijker dan de andere. De drie acties – gebed, geloof en goede werken doen – vormen het fundament van het christelijke leven en daarmee de christelijke liturgie.

William Willimon gaat uitgebreid in op de drieslag: *lex orandi, lex credendi, lex bene operandi*.<sup>32</sup> Als hij spreekt over ‘bidden, geloven en handelen als christenen’ verwijst hij naar de formule die Ramsey eerder uitwerkte in 1979. Willimon ziet de verschillende aspecten die in de formule naar voren komen allemaal als een deel van het menselijk antwoord richting God. De drie verschillende aspecten vullen elkaar aan en verrijken elkaar wederzijds.<sup>33</sup> Willimon vat de door Ramsey voorgestelde formule christocentrisch op. Hij verwijst hierbij overigens naar Hauerwas om deze christocentrische invalshoek te onderstrepen: ‘Het gaat niet om de liefde: het gaat om de man Jezus Christus. De ethiek van het Evangelie is geen liefde-ethiek, maar het is een ethiek van toewijding aan deze Man zodat Hij onze bestemming verbindt aan de zijne, zodat Hij ons levensverhaal zijn eigen verhaal maakt.’<sup>34</sup> Het concept *lex orandi, lex credendi, lex bene operandi* wordt relationeel

---

<sup>30</sup> Saliers, “New Beginnings,” 175.

<sup>31</sup> Ramsey, “Liturgy and Ethics,” 139. Het is overigens niet duidelijk waar Ramsey deze derde toevoeging aan ontleent. Wellicht heeft hij deze derde toevoeging zelf bedacht. Het wordt niet duidelijk uit de tekst en toelichting in de voetnoten.

<sup>32</sup> Willimon, *Service*, 73 vv.

<sup>33</sup> Willimon, *Service*, 74.

<sup>34</sup> Willimon, *Service*, 75. ‘The Gospel is not about love,’ says Hauerwas, ‘but it is about this man, Jesus Christ. The ethic of the Gospel is not a love ethic, but it is an ethic of adherence to this man as he has bound our destiny to his, as he makes the story of our life his story.’ Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame: Fides/Clarentian, 1974, 115.

uitgewerkt door Willimon. Het concept draait dus om de relatie met Jezus. In de liturgie gaat het om discipelschap. Het kenmerk daarvan is relatie, stelt Willimon: Jezus Christus deelt in relatie tot zijn discipelen kennis om goed te kunnen leven (*bene operandi*), maar is ook degene die zorgt dat zijn leerlingen in staat worden gesteld om het goede leven op te pakken.<sup>35</sup> *Lex orandi, lex credendi* en *lex bene operandi* dienen in verhouding tot elkaar te staan: daarmee bedoelt Willimon dat de drie wetten even belangrijk zijn.<sup>36</sup> In de praktijk blijkt dat mensen niet altijd bidden, geloven en goede werken doen. In de liturgie worden Jezus' volgelingen – waar gebed, geloof en goed werk naar voren komen – geconfronteerd met hun eigen tekortkomingen: zonden. Tegelijk worden de leerlingen van Jezus gevoed door de liturgie – als bron voor leven – omdat christenen naast het leren belijden van zonden, ook leren om genade te accepteren.<sup>37</sup>

Anderson en Morrill vatten Saliers' visie aangaande de verhouding liturgie (*orandi*) en geloof (*credendi*) als volgt samen: doctrine (*credendi*) zonder ervaring is leeg; religieuze ervaring (*orandi*) zonder doctrine is blind.<sup>38</sup> De link tussen doctrine en ervaring, theologie en gebed is de *lex agendi*: de wet van de ethische praktijk. Saliers ziet, volgens Anderson en Morrill het *lex agendi* als theologische reflectie op zowel liturgie als ethiek. Het *lex agendi* komt op naast het *orandi* en *credendi* als een derde, bemiddelende stem. Dat betekent dat de geleefde theologie wordt gevoed door zowel gebed als geloof.<sup>39</sup>

In de bundel '*Liturgy and the Moral Self*' komt het concept *lex orandi, lex credendi* ook naar voren. Anderson en Morrill laten zien dat er verschillende andere theologen aan de slag zijn gegaan met het gedachtegoed van Saliers: zo ook met het *lex orandi, lex credendi*.<sup>40</sup> Anderson en Morrill geven aan dat Kevin Irwin ook een derde formulering heeft

---

<sup>35</sup> Willimon, *Service*, 80.

<sup>36</sup> Willimon, *Service*, 93. Willimon illustreert dit door verschillende voorbeelden: in de Reformatie kwam het accent op *lex credendi* te liggen: dat zorgde ervoor dat de liturgie en het goede leven minder aandacht kregen in de kerk. In de jaren '60 lag het accent in verschillende kerken op het doen van 'goed werk'. Tijdens dat goede werk werd het *lex orandi* uit het oog verloren: men was uit het oog verloren wie men was en wie hen in de eerste plaats gezonden had.

<sup>37</sup> Willimon, *Service*, 93-94.

<sup>38</sup> Anderson en Morrill, *Moral Self*, 6.

<sup>39</sup> Anderson en Morrill, *Moral Self*, 8.

<sup>40</sup> Anderson, Morrill, Lathrop, Hauerwas e.a.

toegevoegd aan het *lex orandi*, *lex credendi*. Hij voegt het *lex vivendi* toe. Deze laatste formulering is 'de wet van leven'. Irwin kiest voor deze toevoeging omdat liturgie niet alleen gebed en geloof omvat, maar ook het leven van personen (en gemeenschappen) in de wereld. Het *lex vivendi* wordt door Irwin toegevoegd om liturgie (*orandi*) en theologie (*credendi*) niet los van elkaar te zien, maar beiden te zien als praktijken die de basis vormen voor de ethische praktijk.<sup>41</sup>

Martin Stuflesser neemt het *lex orandi*, *lex credendi* ook als uitgangspunt voor de verbinding van liturgie met ethiek.<sup>42</sup> Hij begint, zoals de eerder genoemde auteurs, met het vaststellen van de wederkerigheid van beide acties: het gebed krijgt geen voorrang op het geloof. Veel moderne theologen hebben het gebed – en ook de liturgie – als norm gesteld voor het geloof: gebed gaat vooraf aan het geloof. Stuflesser stelt dat er hermeneutisch juist gesproken moet worden: aan beide acties moet evenveel zeggenschap worden toegekend. Als het gaat om het goede werk, de ethiek, dan wordt die zowel tot stand gebracht door geloof als door gebed.

### 2.3.2 Ontwikkeling van karakter - deugden in gemeenschap

Een ander theologisch concept wat terugkomt bij verschillende – al eerder genoemde – auteurs is de opvatting dat liturgie de plek is waar ontwikkeling van karakter en deugden plaatsvindt. Volgens verschillende theologen – bijvoorbeeld Willimon en Hauerwas – is liturgie een gemeenschappelijk gebeuren en in een gemeenschap van gelovigen wordt, door middel van de liturgische praktijken, geleerd wat goed leven inhoudt. De liturgie wordt dus gezien als bron voor ethiek. Sommige theologen gaan nog verder en stellen dat liturgie ethiek is: de praktijken in de liturgie zijn in deze opvatting ethische handelingen.

Lysaught beschrijft dat emoties, gevoeligheden, deugden, karakter, persoonlijkheid, motivatie, en talenten van deelnemers worden gevormd door de liturgie.<sup>43</sup> Hierbij verwijst zij naar het artikel van Saliers. In zijn bijdrage gaat Saliers er vanuit dat emoties en deugden

---

<sup>41</sup> Anderson en Morrill, *Moral Self*, 5.

<sup>42</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 2.

<sup>43</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 4.

gevormd en geuit worden in gemeenschappelijk gebed en rituele actie.<sup>44</sup> Liturgie<sup>45</sup> is een gemeenschappelijk gebeuren: christenen komen samen, niet uit verplichting, maar omdat dit de primaire manier is om het christelijk geloof te gedenken en te uiten. Lysaught is geïnspireerd door Saliers, maar deze heeft op zijn beurt inspiratie opgedaan bij Hauerwas. Als het gaat om de ontwikkeling van het individuele christelijke karakter doet Saliers een beroep op Hauerwas. Die stelt dat het individuele christelijke karakter wordt gevormd in een gemeenschap waar taal, rituelen, morele praktijken (die in de specifieke gemeenschap ontstaan zijn) belichaamd worden.<sup>46</sup> Saliers benadrukt het element van 'oefening' in de liturgie. De liturgie is een bewuste oefening<sup>47</sup> waarin er door gebedsvormen, lezing, proclamatie, en sacramentele handelingen gemeenschappelijk emoties en deugden worden ontwikkeld die passen bij het 'leven in de Christus'.<sup>48</sup>

Farley, één van de andere auteurs van het themanummer uit 1979, kiest voor een andere benadering dan Saliers. Zij kijkt kritisch naar de liturgie als plaats waar karakter en deugden ontwikkeld worden. Zij vraagt zich af of Saliers' opvattingen wel realistisch zijn: is de liturgie écht verrijkend, verlichtend en opbouwend? Farley ziet in de praktijk dat de gemeenschappelijke liturgie het Lichaam van Christus eerder verlamt dan opbouwt.<sup>49</sup> De oorzaak van deze verlamming is volgens Farley gelegen in de onrechtvaardigheid die plaatsvindt in de kerk. Ze denkt hierbij aan racisme, seksisme, classisme. Farley kiest ervoor – als reactie op Saliers en Ramsey – om het gemeenschappelijke, vormende karakter van de liturgie vast te houden en doet dit door middel van de nieuwtestamentische begrippen: *koinonia*, *diakonia*, *leitourgia*.<sup>50</sup> Zij betoogt dat het probleem van de liturgie ecclesiologisch van aard is: om ethiek en liturgie met elkaar in verband te brengen is het volgens Farley van

---

<sup>44</sup> Saliers, "New Beginnings," 175.

<sup>45</sup> Saliers, "New Beginnings," 176. Saliers gebruikt hier het woord *worship*, maar het is vanuit de context duidelijk dat hij het hier over de liturgie, eredienst heeft. Soms wisselt Saliers de begrippen *prayer*, *worship* en *liturgy* af als synoniemen. Hij licht dit ook toe: 'prayer and worship are interchangeably'.

<sup>46</sup> Saliers, "New Beginnings," 179.

<sup>47</sup> Ook hier is Saliers beïnvloed door Hauerwas die de liturgie als *deliberate rehearsal* ziet. Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*. San Antonio: Trinity University Press, 1975, 213-214.

<sup>48</sup> Saliers, "New Beginnings," 175.

<sup>49</sup> Farley, "A Reply," 192.

<sup>50</sup> Farley, "A Reply," 193.

belang dat de kerk de structuren gerechtigheid, dienstbaarheid, gemeenschappelijkheid weer leert verstaan en leert te vertalen naar de tijd en plaats waarin de kerk zich bevindt.

Willimon laat ook een kritisch geluid horen, maar dan vooral ten opzichte van de wijze waarop het protestantisme ethiek vormgeeft.<sup>51</sup> Hij stelt dat er in deze benadering sprake is van verwaarlozing van groei en heiliging: er is geen aandacht voor volwassenheid en verdieping van het morele zelf.<sup>52</sup> Verschillende redenen liggen daaraan ten grondslag volgens Willimon: binnen het protestantisme ligt het accent op individualiteit, intuïtie, gehoorzaamheid aan Gods geboden, situaties (in plaats van principes) en intentionele onwetendheid om zo ontvankelijk te zijn voor Gods Woord en de geboden te kunnen gehoorzamen. In ieder geval ziet Willimon weinig heil in de weg die bovenstaande accenten wijzen binnen de ethiek en daarom doet hij een beroep op (de protestanten) Gustafson en Hauerwas.<sup>53</sup> Hij doet een beroep op deze auteurs omdat ethiek, volgens Gustafson en Hauerwas, niet om de juiste meningen en filosofische onderscheidingen gaat, maar in de eerste plaats om karaktervorming. En karakter is de optelsom van iemands morele milieu, geschiedenis, keuzes en emoties. Dit neemt Willimon dus over van Gustafson en Hauerwas.<sup>54</sup> Karakter wordt altijd gevormd in een sociale matrix, een gemeenschap. Daarbij wijst Willimon ook naar John Wesley. Deze theoloog stelt dat een individualistische benadering van het christelijk geloof de vernietiging daarvan impliceert: het christelijk geloof is in essentie een sociale godsdienst. Willimon stelt de ethische mens (*homo ethicus*) gelijk met de sociale mens (*homo socius*) om nog eens te benadrukken dat ethiek en gemeenschap onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn in de christelijke gemeente.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Hij is niet de enige die zich kritisch uitlaat over het protestantisme. Vooral het liberalisme (waar het accent op de menselijke rede werd gelegd als bron voor ethiek) en het *mainline Protestantism* (in Nederlandse begrippen: de volkskerk) worden van kritiek voorzien. Zie bijv. Smith, *Gathered*, 5, en Hauerwas in Danker, "An Economy of Grace," 40.

<sup>52</sup> Willimon, *Service*, 28.

<sup>53</sup> Hierbij dient wel te worden opgemerkt dat de kritiek van Willimon meer specifiek gericht is op de liberale en gereformeerde stromingen binnen het protestantisme. Zie daarvoor Willimon, *Service*, 26, 80 en 90.

<sup>54</sup> Willimon, *Service*, 29.

<sup>55</sup> Willimon, *Service*, 30.

Een tweede opvatting die Willimon presenteert is dat karakter wordt gevormd door levenslange cultivering van deugden in de gemeente.<sup>56</sup> Het accent ligt hierbij op – waar Hauerwas en Gustafson op wezen – de mogelijkheid om deugden te ontwikkelen over een lang uitgestrekte periode. Discipline, rituelen en continuïteit zijn daarbij van belang, en in de liturgie wordt daaraan juist invulling gegeven.<sup>57</sup> De gemeenschap helpt de individuele gelovige om Gods wil te verstaan – door middel van beelden, verhalen, sacramenten en het liturgische leven.<sup>58</sup> Willimon stelt dat mensen die deelnemen aan de liturgie God niet aanbidden om betere mensen te worden. Ze aanbidden God omdat zij zijn geliefden zijn. In de liturgie wordt er liefde teruggegeven aan God. Die teruggeevende liefde vormt de deelnemers in de liturgie: zó worden zij betere mensen.<sup>59</sup>

Dankbaarheid en dankzegging, het beantwoorden van Gods liefde, zijn centrale thema's bij de verschillende auteurs die al genoemd zijn. Dankzegging staat ook centraal in de eucharistieviering. Het begrip eucharistie wordt overigens ook breder opgevat dan alleen de viering van de Maaltijd van de Heer. Het dankzeggende karakter van de eucharistie is een centraal thema in de verbinding van liturgie en ethiek.<sup>60</sup> Bij dat begrip, eucharistie, sta ik in de volgende paragraaf stil. In dit hoofdstuk ga ik overigens nog niet gedetailleerd in op de eucharistieviering; in de volgende paragraaf komt de eucharistie als theologisch concept voor de verbinding van liturgie en ethiek naar voren.

---

<sup>56</sup> Willimon, *Service*, 32.

<sup>57</sup> Willimon, *Service*, 34. Willimon beschrijft een studie van Philip Hallie die onderzoek deed naar de beweegredenen van de dorpsbewoners van het Franse dorpje Le Chambon om hun Joodse dorpelingen te beschermen tegen de Nazi's. Hallie interviewde de Fransen die zo dapper waren geweest om de Joden in hun dorp te beschermen en kwam tot de conclusie dat de zondagse kerkdiensten bepalend waren geweest voor het handelen van de dappere Fransen. Week in, week uit luisterden ze naar de preek van pastor Trocmé en lazen ze boven de ingang van het kerkgebouw: 'Heb elkaar lief'. Philip Hallie, *Lest Innocent Blood Be Shed: The Story of the Village of Le Chambon and How Goodness Happened There*. New York: Harper & Row, 1980.

<sup>58</sup> Willimon, *Service*, 36

<sup>59</sup> Willimon, *Service*, 37.

<sup>60</sup> Hoewel de viering van de eucharistie vaak als hoogtepunt van de liturgie wordt gezien, is het hele karakter van de liturgie 'eucharistisch' van aard.

### 2.3.3 Eucharistie

In 1979 gaat Saliers in op het dankzeggende karakter van de liturgie. De primaire modus voor de gebeden in zowel de Joodse als de christelijke liturgie is lofprijzing en dankzegging.<sup>61</sup> In de Joodse *berakah*-gebeden komen deze twee elementen naar voren en deze gebeden zijn ook model geweest voor het gebed in de christelijke eredienst. Bij de *berakah*-gebeden ligt het accent in eerste instantie op het 'goed spreken over God'. Het zijn zegengebeden, maar in de zegen komt de dankzegging richting God intrinsiek mee. Door dankzeggend te bidden ziet de bidder wie hij is in verhouding tot God. De Heer is de Gever van het leven. Tijdens het gebed wordt de bidder bepaald bij wie hij is en wat dit betekent voor een waarachtig leven. Tegelijk komt in het dankzeggende gebed ook theologie naar voren: in het gebed leert de bidder te spreken over God.

Dankzeggende gebeden zorgen er ook voor dat het verhaal van God weer wordt opgeroepen en dat hier aan wordt teruggedacht. In de klassieke eucharistische gebeden komt het 'gedenken' als centraal thema naar voren: de vorm en de inhoud van de gebeden zijn *anamnetisch* van aard.<sup>62</sup> Als de christelijke gemeente tijdens de liturgie dankzeggend gedenkt wie God is, hoe Hij de wereld heeft geschapen en verzoening heeft bewerkstelligd door het werk van Jezus Christus, dan wordt het verleden een realiteit in het heden. De herinnering aan Gods handelen in het verleden vraagt om een reactie in het heden. De eucharistische context van de liturgie raakt aan de gevoelens van deelnemers en zet hen aan tot actie.<sup>63</sup> Saliers noemt als actie bijvoorbeeld het omzien naar de naaste (concreter wordt hij niet). God is de bron van het goede: in de liturgie wordt dit steeds opnieuw verteld en belichaamd. Saliers benadrukt dat dit juist in de eucharistieviering heel zichtbaar naar voren komt.

Bij Farley neemt de eucharistie ook een centrale plek in als zij spreekt over *koinonia* als eigenschap van de christelijke gemeente. De eucharistie is, volgens Farley, het centrum van

---

<sup>61</sup> Saliers, "New Beginnings," 176.

<sup>62</sup> Saliers, "New Beginnings," 177. Anamnetisch is afgeleid van het Griekse *ἀνάμνησις* (herinneren, gedenken). Dit woord komt o.a. naar voren in de inzettingswoorden van de Heer Jezus bij de viering van het laatste Avondmaal (Luc. 22:19; 1 Kor. 11:24-25).

<sup>63</sup> Saliers, "New Beginnings," 178.



het kerkelijk leven. De viering van de eucharistie symboliseert de eenheid die uiteindelijk ook gerealiseerd zal worden als het rijk van God geheel zal doorbreken. Het eucharistische leven in de kerk dient, volgens Farley, dan ook gekarakteriseerd te worden door gelijkheid, vrijheid, wederkerigheid en solidariteit.<sup>64</sup> Farley noemt deze aspecten om aan te geven dat er geen uitsluiting en buitensluiting mag plaatsvinden in de kerkelijke gemeente: zeker als zij leeft als eucharistische leefgemeenschap.<sup>65</sup> In het licht van de *diakonia* – het barmhartige karakter – van de kerk beschrijft Farley ook de verbinding van de eucharistie met de zorg voor de mensen in nood. De vroegchristelijke eucharistievieringen laten zien dat de dankbaarheid voor het offer van Jezus Christus werd geritualiseerd: de gelovigen die deelnamen aan de eucharistieviering offerden zelf geld en goed – als teken van dankbaarheid – om de behoeftigen te ondersteunen.<sup>66</sup>

Smith ziet, in navolging van de al eerder genoemde auteurs, de viering van de eucharistie als een noodzakelijkheid in de liturgie. Hij noemt daarvoor twee redenen. De eerste reden is al eerder behandeld: tijdens de viering van de eucharistie staat de gemeente dankzeggend stil bij – en wordt men herinnerd aan – wat God heeft gedaan als Schepper en Redder van de wereld. De tweede reden is – geïnspireerd door Alasdair MacIntyre – dat een gemeenschappelijk beleefde traditie zorgt voor gemeenschappelijke normen en waarden en dat deze traditie aanduidt wie de gelovigen zelf zijn.<sup>67</sup> Het dankzeggende karakter van de liturgie, de symbolen die daar in meekomen (in het bijzonder de eucharistieviering) laat de leden van de kerkelijke gemeente als gemeenschap zien wie zij zelf zijn, waartoe ze geroepen zijn. Pas vanuit deze gemeenschappelijke zelfkennis is het mogelijk om te komen tot een gemeenschappelijke invulling van het goede leven.<sup>68</sup>

Hauerwas en Wells reflecteren op ethische thema's vanuit de christelijke liturgie en – in het bijzonder – de eucharistie. Liturgie, vooral de eucharistie, kan fungeren als een bril om het leven te bezien, wat betekent dat er een gemeenschappelijke christelijke praktijk bestaat

---

<sup>64</sup> Farley, "A Reply," 194.

<sup>65</sup> Farley noemt hier ook Galaten 3:28 als kerntekst voor de eenheid in de gemeente.

<sup>66</sup> Farley, "A Reply," 196.

<sup>67</sup> Smith, *Gathered*, 48, 67. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, 2.

<sup>68</sup> Smith, *Gathered*, 67. Smith geeft geen concreet voorbeeld voor de invulling van het goede leven.

waardoor onderscheiden kan worden wat goed leven inhoudt.<sup>69</sup> Het boek dat Hauerwas en Wells hebben geredigeerd heeft als doel christelijke aanbidding (liturgie) als uitgangspunt te nemen voor christelijke ethiek zodat de ethiek wordt uitgedaagd, verrijkt en getransformeerd.<sup>70</sup> Het theologisch-ethische model dat Hauerwas en Wells presenteren – namelijk christelijke ethiek af leiden vanuit de liturgie – gaat uit van vriendschap. Vriendschap is een centraal thema bij Hauerwas en Wells. Tijdens de eucharistie leren de leden van de christelijke gemeenschap om vrienden met elkaar te worden en ook wat het betekent om voor eeuwig vriend met God te zijn. Ze leren dit door met elkaar – trouw en met regelmaat – de maaltijd te nuttigen aan de tafel van de Heer.<sup>71</sup> In vergelijking met de thema's die bij andere auteurs naar voren kwamen,<sup>72</sup> zijn de herinnering aan Gods verhaal (het verzoenende werk van Jezus Christus) en het belichamen van het gemeenschappelijke karakter van de christelijke gemeente (waar mensen verzoend door God ook verzoend leven met elkaar) niet nieuw: andere auteurs behandelen deze thema's ook in hun bijdragen.<sup>73</sup> Om serieuze problemen aan te pakken als geloofsgemeenschap, zoals honger, armoede en eerlijke verdeling van goederen, is het van belang om de praktijken van de eucharistieviering daarnaast te leggen, stellen Hauerwas en Wells.<sup>74</sup>

Hauerwas schrijft in het *Festschrift* voor Saliers – en in aanvulling op Saliers' theologische uitgangspunten – dat de eucharistie van essentieel belang is als het gaat om kerkgroei. In de kerkdienst, en in het bijzonder in de eucharistieviering, worden christenen getraind om te zien wie ze aanbidden. Zonder de eucharistie komen mensen die Jezus volgen er, volgens Hauerwas, niet achter welke afgoden (delen van) hun leven beheersen.<sup>75</sup> Kerkgroei gaat volgens Hauerwas om vorming van karakter van de leden van de kerk. Dit gebeurt in de eredienst. Het leerproces om God waarachtig te aanbidden veronderstelt dat lichamen gevormd worden door woord en gebaar. Kerkgroei vat Hauerwas kwalitatief op: kerkgroei vindt plaats als leden worden gevormd door te participeren in het goddelijke leven door

---

<sup>69</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 3, 7 en 9.

<sup>70</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 3.

<sup>71</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 26.

<sup>72</sup> Saliers en Willimon.

<sup>73</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 13.

<sup>74</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 26.

<sup>75</sup> Stanley Hauerwas, "Worship," 101.

middel van Woord en sacrament. Kerkgroei vindt pas werkelijk plaats als de leden van de kerk groeien in heiligheid, stelt Hauerwas. Overigens gaat Hauerwas ervan uit dat Saliers ook in zijn denktrant meegaat omdat Wesley ook de nadruk legde op levensheiliging in zijn ethiek.<sup>76</sup>

De eucharistie krijgt een prominente plaats in de theologische stroming waar liturgie wordt gebruikt als bron voor ethiek. In de vervolghoofdstukken zullen we nog specifiek stilstaan bij de praktijken van de eucharistie als uitgangspunt voor christelijke ethiek.

In de volgende paragraaf sta ik stil bij twee prominente theologen die een bron van inspiratie vormden voor de auteurs die studie hebben gemaakt van de verbinding van de liturgie met ethiek. In deze paragraaf sta ik stil bij twee theologen om na te gaan in hoeverre zij de auteurs, die naar voren komen in dit hoofdstuk, hebben geïnspireerd. Vanwege de beperkte omvang van dit hoofdstuk zal ik twee theologen bespreken: John Wesley en Karl Barth.

## 2.4 *Theologische invloeden*

### 2.4.1 *John Wesley*

Verschillende auteurs die liturgie met ethiek verbinden vinden inspiratie bij de theologische uitgangspunten van John Wesley. Dat is niet zo vreemd als je bedenkt dat verschillende auteurs verbonden zijn met het Methodisme.<sup>77</sup>

Willimon neemt bijvoorbeeld van Wesley over dat het christelijk geloof een sociale religie is.<sup>78</sup> Hij beoogt een sociale, gemeenschappelijke, relationele kerkelijke context waar de christelijke moraal gestalte krijgt – in overeenstemming met zijn Wesleyaanse achtergrond.<sup>79</sup> Wesley zag, volgens Willimon, tijdens de opwekking in Kingswood dat een ervaring van het

---

<sup>76</sup> Hauerwas, "Worship," 104-105.

<sup>77</sup> Hauerwas, "Worship," 95. Hij zegt daar: '...as I am – He is a Methodist...', Willimon, *Service*, 13. Willimon is pastor geweest van Northside United Methodist Church in Greenville, South Carolina.

<sup>78</sup> Willimon, *Service*, 29. Als bron voor deze uitspraak wordt verwezen naar: John Wesley, "Sermon on the Mount – IV," in *Sermons on Several Occasions*. London: Epworth Press, 1956, 237.

<sup>79</sup> Willimon, *Service*, 31

religieuze leven (Bijbelstudie en kerkdiensten)<sup>80</sup> ook zorgde voor een opleving van het christelijke morele leven. Dronkenschap, prostitutie en andere zonden namen af naarmate de kerkgang toenam. Willimon stelt hier de vraag bij: is het echt zo dat de liturgie het leven op straat zo beïnvloedt als Wesley signaleert in Kingswood?<sup>81</sup>

Smith doet een beroep op Wesley om het begin van het nieuwe leven (wedergeboorte) op te voeren als begin van heiligmaking. Op het moment dat de gelovige wordt gerechtvaardigd, begint het proces van heiligmaking.<sup>82</sup> Verder merkt Smith ook op dat – vanuit de traditie van Wesley – heiliging realiteit is (het gebeurt in de gelovige), maar dat het tegelijk een proces omvat (de gelovige groeit naar perfectie toe).

Henry Knight en Steven Land leveren een bijdrage in *'Liturgy and the Moral Self'* (1998). Zij gaan in op de invloed die John Wesley heeft gehad op de rol van de liturgie en heiliging in de kerken die zich verbonden weten met John Wesley en kerken in de pinkstertraditie.<sup>83</sup> Knight en Land laten zien dat ook Saliers zich heeft laten inspireren door Wesley. Saliers stelt in zijn essay in JRE dat het christelijke leven in feite bestaat uit een aantal emoties en deugden. Het belang van de emoties heeft Saliers volgens Knight en Land opgepikt bij Wesley (en Jonathan Edwards). Wesley beschreef het christelijke leven ook door middel van een aantal emoties (gemoedstoestanden – *affections*).<sup>84</sup> Saliers stelt ook dat christenen gekarakteriseerd worden door emoties van genegenheid (*affections*) voor God. En gevoelens van genegenheid voor God – die het morele zelf vormen ten opzichte van God –

---

<sup>80</sup> Bijbelstudie, kerkdiensten etc.

<sup>81</sup> Willimon, *Service*, 40.

<sup>82</sup> Smith, *Gathered*, 90. Smith verwijst naar de volgende teksten om de theologie van Wesley naar voren te halen: Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, 151; A.G. Martimort (ed.), *The Church at Prayer*, vol. IV in *The Liturgy and Time*. Collegeville: The Liturgical Press, 1985, 11-29.

<sup>83</sup> Henry Knight en Steven Land, "On Being a Witness: Worship and Holiness in the Wesleyan and Pentecostal Traditions," in *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*, E. Byron Anderson, Bruce T. Morrill (eds.), Collegeville: The Liturgical Press, 1998, 79.

<sup>84</sup> Knight en Land verwijzen voor Wesley's gebruik van *affections* naar de volgende secundaire literatuur: Randy L. Maddox, *Responsible Grace*. Nashville: Abingdon Press, 1994, 69; Gregory S. Clapper, *John Wesley on Religious Affections*. Metuchen: Scarecrow Press, 1989; Richard B. Steele, *'Gracious Affection' and 'True Virtue' According to Jonathan Edwards and John Wesley*. Metuchen: Scarecrow Press, 1994.

ontstaan (en blijven behouden) in liturgie en discipelschap.<sup>85</sup> Wesley noemde liturgie en discipelschap genademiddelen. Daarmee bedoelde hij dat de relatie tussen God en mensen tot stand kwam – en onderhouden werd – in de eredienst en in de gemeenschap met andere gelovigen.<sup>86</sup> Wesley benadrukte ook dat het christelijk geloof draait om een hart dat vernieuwd is in liefde.<sup>87</sup> Het krijgt geen gestalte door het in acht nemen van de rituele praktijken van de kerk alleen. Wesley zag het gevaar van formalisme (participatie in de liturgie, zonder relationele verbondenheid met God) en enthousiasme (religie gefundeerd in krachtige gevoelens).<sup>88</sup> Saliers gaat in het spoor van Wesley: hij stelt bijvoorbeeld dat het gebed meer is dan het uiten van emoties. Saliers verbindt bidden met ethiek. Bidden houdt in dat het eigen leven (dat georiënteerd is op God) gedeeld wordt met anderen.<sup>89</sup>

Wat betreft het thema heiliging, als Gods herstelwerk van de mens naar het *imago Dei*, wordt Wesley wel verweten dat hij te antropocentrisch zou denken; de groei van de menselijke vermogens staat in het middelpunt. Knight en Land beweren dat dit juist niet het geval is bij Wesley. In de heiligmaking gaat het bij Wesley om God: alleen degenen die zich steeds toevertrouwen aan God zullen groeien in de heiliging. Om dat laatste nog een keer duidelijk te onderstrepen wijzen Knight en Land op het feit dat ook Saliers, in navolging van Wesley, de emoties, of gevoelens richting God niet in de mens zoekt, maar in het verhaal van God. In de Wesleyaanse traditie ligt het verhaal van God ten grondslag aan de emoties en genegenheden ten opzichte van God. Het verhaal van God krijgt gestalte in het lezen van de Schriften, het horen van Gods geproclameerde woord, participatie aan de Maaltijd van de Heer, en het meebidden van de gebeden in de kerk.<sup>90</sup> De liturgie is theocentrisch van aard en nodigt de mens om mee te doen om zo te groeien in heiligheid. Saliers stelt dat door de liturgie gevoelens – dankbaarheid, vreugde, liefde – worden gerepeteerd die

---

<sup>85</sup> Knight en Land, "Witness," 80.

<sup>86</sup> De genademiddelen deelt hij op in 'piëtistische handelingen' (t.o.v. God) en 'genadige handelingen' (t.o.v. de naaste).

<sup>87</sup> Knight en Land, "Witness," 85. Hier wordt verwezen naar: John Wesley "The Way to the Kingdom," in *Sermons I*, Albert C. Outler (ed.) in *The Works of John Wesley*, vol. 1. Nashville: Abingdon Press, 1984, 218.

<sup>88</sup> Formalisme beschrijft Wesley als: '...the form of godliness, but not the power...', in John Wesley's Journal (25 November 1739) in *Journals and Diaries II*, W. Reginald Ward en Richard P. Heitzenrater (eds.), in *The Works of John Wesley*, vol. 19, Nashville: Abingdon Press, 1990, 124.

<sup>89</sup> Knight en Land, "Witness," 86.

<sup>90</sup> Knight en Land, "Witness," 86.

precies passen bij het 'leven in Christus'.<sup>91</sup> Deze gevoelens zijn altijd verbonden aan anderen: aan God en aan geloofsgenoten.

#### 2.4.2 Karl Barth

Naast Wesley is ook Barth een inspirator voor verschillende theologen die liturgie en ethiek op elkaar betrekken.

Allereerst gaat Saliers in op Barth's visie waarin naar voren komt dat de christelijke gemeenschap tot de wereld spreekt door haar bestaan als een gemeenschap van gebed.<sup>92</sup> De kerk dient de wereld door te bidden. Dat gebed blijft niet alleen bij woorden, maar gaat vooraf aan de zorg voor gewonden en de behoeftigen. Gebed moet worden verbonden met liefde voor de naaste.<sup>93</sup>

Ook Ramsey verbindt de ethiek van Barth met liturgie (terwijl Barth dit zelf niet deed). Hij doet dit door Barth's visie aangaande christelijke ethiek te vergelijken met christelijke liturgie.<sup>94</sup> Ramsey geeft aan dat wat voor Barth's ethiek geldt, ook voor liturgie geldt. Barth stelt dat het in de ethiek gaat om passend te reageren op Gods geboden. Christelijke ethiek maakt concreet wat God van ons vraagt.<sup>95</sup> Ramsey geeft hierbij aan dat zowel liturgie als ethiek passende reacties zijn op Gods handelen (en dat wat Christus heeft gedaan). Ramsey verbindt liturgie en ethiek aan elkaar omdat ze volgens hem niet wezenlijk van elkaar verschillen: ethiek en liturgie hebben dezelfde Heer. Willimon volgt Ramsey: christelijke ethiek is liturgisch van aard. Zowel liturgie als ethiek zijn 'reactief' van aard, ze zijn beide congruent met het leven van Jezus Christus.<sup>96</sup>

Ramsey vindt ook inspiratie bij Barth als het gaat om het herontdekken van gemeenschappelijke christelijke taal die hij vindt in de Bijbel, traditie, praktijk, viering, en

---

<sup>91</sup> Saliers, "New Beginnings," 180.

<sup>92</sup> Saliers, "New Beginnings," 184. Saliers verwijst in zijn artikel naar: Karl Barth, *Evangelical Theology, An Introduction*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.

<sup>93</sup> Saliers, 1979, 185.

<sup>94</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 143. Hij verwijst naar: Barth, *Church Dogmatics*, III/4:17, 18, 22, 25.

<sup>95</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 144.

<sup>96</sup> Willimon, *Service*, 73. Hier wordt verwezen naar Ramsey, "Liturgy and Ethics," 143.

instructie.<sup>97</sup> Het is volgens Barth de taak van de christelijke ethiek om die gemeenschappelijke christelijke taal (het christelijke verhaal) naar voren te brengen. Overigens gaat gemeenschappelijke taal (het christelijke verhaal) volgens Barth vooraf aan het toepassen van regels en principes. En het aanleren van de christelijke taal vindt plaats in de liturgie. Ramsey leert dus van Barth dat de liturgie – het aanleren van de gemeenschappelijke christelijke taal – vooraf gaat aan de ethiek. Vanuit de liturgie leren de gelovigen regels en principes toe te passen voor de invulling van het leven.

Willimon besteedt aandacht aan het wantrouwen dat Barth heeft richting ethiek en liturgie. Ethiek, gefundeerd in de rede, is volgens Barth meer geïnteresseerd in het vinden van argumenten om het eigen denken en handelen te rechtvaardigen, dan te doen wat God ons opdraagt.<sup>98</sup> Barth's wantrouwen komt voort uit het feit dat alleen de Godsopenbaring licht kan werpen en leven kan schenken en dat menselijke acties en overwegingen in feite er niet toe doen. Deze veronderstelde passieve houding van de mens heeft volgens Willimon als gevolg dat groei en heiliging weinig serieus worden genomen.<sup>99</sup> Volgens Willimon leert Barth de christelijke gemeente om nederig te luisteren naar Gods geboden. Maar hier ziet Willimon wel een gevaar in terugkomen: het luisteren naar God kan een verlengstuk zijn van de ontwikkeling van het eigen ego.<sup>100</sup> Willimon ziet veel meer heil in de ontwikkeling van het karakter in de kerk door gemeenschappelijke, communale activiteiten te organiseren. De liturgie is dan met name de plaats voor ontwikkeling van karakter.

## 2.5 Conclusies

In dit hoofdstuk ben ik op zoek gegaan naar de vraag of er een beweging is ontstaan die liturgie als bron gebruikt voor ethiek. Op basis van een selectie van auteurs die uitgebreid hebben gepubliceerd over deze thematiek lijkt er sprake te zijn van een beweging. Het eerste criterium dat ik heb gehanteerd is of er sprake is van een beginpunt waar een specifiek theologische invalshoek wordt gepresenteerd. De jaren '70 en '80 zijn als

---

<sup>97</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 147. Hij verwijst naar Barth, *Church Dogmatics* II/2, 340-409; IV/1, 224-228.

<sup>98</sup> Willimon, *Service*, 27. Willimon verwijst naar: Karl Barth, *Church Dogmatics*, G.W. Bromiley en T.F. Torrance (ed.), Edinburgh: T. & T. Clark, 1956-62, I/2, 362v; 782v; II/2, 509v; III/4, 3v.

<sup>99</sup> Willimon, *Service*, 27-28.

<sup>100</sup> Willimon, *Service*, 31.

beginpunt aan te wijzen voor de invalshoek om liturgie met ethiek te verbinden: zowel Saliers, Ramsey, Farley en Willimon beginnen daar met de verbinding van liturgie en ethiek. Nu wordt er door verschillende auteurs met name verwezen naar Saliers, die een nieuw begint maakte met de verbinding van liturgie en ethiek. Willimon en Ramsey worden in de marge genoemd en Farley speelt geen rol van betekenis meer in de andere literatuur. Hauerwas wordt bij Saliers' nieuwe begin en de publicatie van Willimon naar voren gebracht als inspiratiebron voor het verbinden van liturgie met ethiek.

Een ander criterium is het voortborduren op principes die eerder zijn gepresenteerd (en waar eventueel nieuwe inzichten aan toe worden gevoegd). Zo is het *lex orandi, lex credendi* voor de auteurs een principe om aan te duiden dat liturgie en ethiek op gelijke voet staan en dat ze elkaar beïnvloeden. Dit principe is bij verschillende theologen terug te vinden, maar het is niet altijd duidelijk of zij het principe hebben gevonden bij één van de auteurs die eerder publiceerde over het *lex orandi, lex credendi*. Willimon verwijst – door middel van de titel van het hoofdstuk – naar Ramsey. Anderson en Morrill komen terug op Saliers, maar de andere auteurs lijken het concept niet te hebben ontleend aan elkaar. Het gebruik van het *lex orandi, lex credendi* wordt door de meeste auteurs in deze studie naar eigen inzicht behandeld, zonder terug te grijpen op visies van auteurs die prominent naar voren komen in dit onderzoek. Overigens worden er met betrekking tot het *lex orandi, lex credendi* weinig nieuwe inzichten toegevoegd door de auteurs die naar voren kwamen in dit hoofdstuk. Deze nieuwe inzichten zijn zijwegen die niet meer ingeslagen worden door andere auteurs die zich bezig houden met de verbinding liturgie en ethiek.

Een ander element dat met regelmaat terugkomt is het belang van de eucharistie en het eucharistische karakter van de liturgie voor de verbinding van liturgie en ethiek. Er wordt door alle auteurs aandacht besteed aan de eucharistie als plaats waar liturgie en ethiek bij uitstek worden verbonden. Het is echter wel zo dat de verschillende auteurs hun eigen gang gaan met de eucharistie: ze verwijzen niet of nauwelijks naar andere auteurs die al eerder stilstonden bij de eucharistie als bron voor ethiek.



Een volgend criterium dat ik hanteerde is dat er wordt teruggegrepen op een aantal bepalende theologen die aan de basis staan van een liturgisch ethische beweging die op dit moment actueel is. Er wordt verwezen naar Wesley en Barth. Het is echter wel zo dat er gebruik wordt gemaakt van verschillende publicaties van Wesley en Barth. Alleen Willimon geeft aan dat hij via Ramsey bij Barth is gekomen om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden.

Een laatste criterium dat ik heb geformuleerd was de volgende: Theologen werken met elkaar samen, verwijzen naar elkaar. In dit hoofdstuk kwam naar voren dat – in sommige situaties – auteurs naar elkaars werk verwijzen of op een andere manier verwijzen naar elkaar waaruit blijkt dat er contact en afstemming is geweest rondom de verbinding van liturgie en ethiek. Hauerwas wordt bijvoorbeeld genoemd door Saliers en Willimon. Deze twee theologen verwijzen op hun beurt naar Hauerwas. Farley reageert op het werk van Saliers en Ramsey. Willimon neemt in zijn werk verwijzingen op naar Hauerwas, Ramsey en Saliers. In sommige gevallen wordt er in het voorwoord of op de achterzijde van een boek aangegeven dat er afstemming heeft plaatsgevonden. Er is dan wel contact geweest, maar dat is verder niet terug te vinden in systematische verwerking van de verbinding tussen liturgie en ethiek.

Afgaande op de criteria is er sprake van een beweging, maar de auteurs werken meer naast elkaar dan dat ze in elkaars spoor gaan. Tot op zekere hoogte wordt er naar elkaar gewezen, maar dat doen ze wel in de marge. Naarmate de tijd verstrijkt wordt is de verbinding tussen de verschillende auteurs steeds minder zichtbaar.

### **3 Liturgie als invalshoek voor theologisch-ethische reflectie**

#### *3.1 Inleiding*

In het vorige hoofdstuk heb ik geïnterviewd of er een theologische beweging is ontstaan waar christelijke ethiek haar uitgangspunt neemt in de liturgie. Het bleek dat sinds 1979 verschillende auteurs verwezen naar elkaars werk, gebruik maakten van dezelfde theologische concepten en teruggrepen op enkele bepalende theologen. Er is op basis van de criteria die ik noemde dus sprake van een beweging. Daarbij merkte ik wel op dat de samenhang tussen de verschillende auteurs beperkt is en dat de samenwerking – in de loop van de tijd – steeds minder zichtbaar werd. De vraag is hoe de genoemde theologen (Saliers, Ramsey, Farley, Willimon, Smith, Lysaught, Stuflesser, Hauerwas en Wells) ertoe zijn gekomen om de liturgie als uitgangspunt te nemen voor christelijke ethiek.

In dit hoofdstuk ga ik op zoek naar de redenen van de auteurs die besproken zijn in hoofdstuk 2 om liturgie als invalshoek te kiezen voor hun theologisch-ethische reflectie. Met andere woorden: hoe is de aandacht voor liturgie als bron voor ethiek te verklaren?

In de eerste paragraaf zal ik die verklaring zoeken in de redenen die door de auteurs zelf genoemd worden. We beginnen bij 1979 en eindigen in 2009. Zo wordt duidelijk in hoeverre bepaalde concepten en ideeën in de loop van de tijd meegenomen worden. Ik start in 1979 omdat er toen zoals gezegd, volgens Lysaught een (her)nieuw(d) begin werd gemaakt met de verbinding van liturgie en ethiek.

In de volgende paragraaf vergelijk ik de verschillende benaderingen van de auteurs. In deze vergelijking komen overeenkomsten en verschillen naar voren tussen de verschillende aanleidingen (of redenen) om de liturgie als uitgangspunt te nemen voor ethiek. Deze overeenkomsten en verschillen behandel ik naar aanleiding van enkele thema's die verschillende keren bij de auteurs die besproken worden in dit onderzoek. Het doel van deze paragraaf is om terugkerende ideeën, begrippen en concepten te vergelijken en te

beoordelen in hoeverre deze zorgen voor samenwerking of verbinding tussen de verschillende auteurs die besproken worden in dit hoofdstuk.

In de laatste paragraaf sta ik stil bij de vraag in hoeverre de auteurs zelf hun eigen werk expliciet benoemen als een nieuw begin, of juist als een in het spoor van andere auteurs verder gaan. Daaraan verbonden is de vraag of zij reageren op andere auteurs die ook al stilstonden bij de verbinding tussen liturgie en ethiek.

Tot slot trek ik enkele conclusies waarbij ik een voorlopig antwoord geef op de centrale vraag in dit hoofdstuk: hoe valt de recente aandacht voor liturgie binnen de theologische ethiek te verklaren?

### 3.2 *Aanleidingen om liturgie en ethiek te verbinden*

In deze eerste paragraaf ga ik na wat de beweegredenen zijn om liturgie te verbinden met ethiek. Daarbij sta ik ook stil bij de vraag in hoeverre de auteurs gebruik maken van concepten en constateringën die al eerder naar voren zijn gebracht.

#### 3.2.1 1979 – *Saliers, Ramsey, Farley*

In deze sub-paragraaf staan we stil bij drie verschillende auteurs die ik in hoofdstuk 2 heb aangemerkt als het startpunt van een beweging.<sup>1</sup> Don Saliers, Paul Ramsey en Margaret Farley gaan in het genoemde themanummer van *The Journal of Religious Ethics* in op de noodzaak van liturgie als bron voor theologisch-ethische reflectie.

De titel van Saliers' bijdrage, 'Liturgy and Ethics: Some New Beginnings' (1979), geeft al aan dat hij de verbinding van christelijke ethiek met de liturgie ziet als een 'nieuw begin'. Saliers geeft wel aan wat het doel is van zijn essay, maar schetst de (theologische) context van zijn centrale vraag niet. Hij maakt dan ook niet expliciet wat voor hem de aanleiding is om een 'nieuw begin' te maken met de verbinding van liturgie en ethiek. Saliers noemt ook geen namen van auteurs waar hij op reageert. Hieronder probeer ik toch na te gaan wat zijn impliciete aanleiding is om met een 'nieuw begin' te komen.

---

<sup>1</sup> JRE 7/2 (1979). Themanummer waarin liturgie en ethiek met elkaar worden verbonden.

De centrale vraag voor Saliers' bijdrage is: hoe kan er een dialoog worden opgestart tussen liturgiewetenschappen en ethiek? Saliers stelt namelijk dat er te weinig over en weer wordt gesproken tussen liturgiewetenschappen en ethiek.<sup>2</sup> Het nieuwe begin dat Saliers voor ogen heeft, is dus kennelijk bedoeld om hier verandering in te brengen. In het vervolg van zijn bijdrage komt Saliers' centrale vraag echter nauwelijks meer naar voren. Saliers stelt in zijn essay dat bepaalde thema's zoals gedenken, lofprijzen en dankzeggen wel een belangrijke rol krijgen in de studies over liturgie, maar niet in de ethiek.<sup>3</sup> Saliers pakt deze thema's op omdat hij aangeeft dat de manier waarop christenen gedenken, lofprijzen en dankzeggen de wijze bepaalt waarop christenen leven. Voor Saliers is het daarom vanzelfsprekend dat ethiek naar voren komt in de studie naar liturgie. In de liturgie komen blijdschap, dankbaarheid, ontzag en compassie naar voren. Deze gaven geeft God aan de gemeente om zich te richten op God zelf, maar ook op de schepping. De wereld wordt vanuit de liturgie namelijk gezien door de lens van Gods genade: de christelijke gemeente leert te kijken naar de wereld zoals God naar Zijn gemeente omkijkt. Daarom zijn liturgie en ethiek volgens Saliers niet van elkaar te scheiden.

Een tweede auteur die een bijdrage levert in het themanummer van JRE is Paul Ramsey. Ramsey ziet de aanleiding om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden in de negatieve effecten van liturgieveranderingen. Als zulke veranderingen niet ook vanuit ethisch perspectief worden beoordeeld gaat het mis. Ramsey doet een beroep op Arthur C. Cochrane om een voorbeeld te geven van een ingrijpende verandering in de liturgie ten tijde van de Tweede Wereldoorlog.<sup>4</sup> In de geloofsbelijdenis van de toenmalige Duitse Kerk kwam ook ruimte voor de Führer.<sup>5</sup> Dat had, volgens Ramsey, verstrekkende gevolgen voor

---

<sup>2</sup> Saliers, "New Beginnings," 174.

<sup>3</sup> Saliers, "New Beginnings," 174.

<sup>4</sup> Arthur C. Cochrane, *The Church's Confession under Hitler*, Philadelphia: Westminster Press, 1962.

<sup>5</sup> Zie ook "De plaats van de kerk in de geschiedenis," laatst bezocht op 16 januari 2017, <http://www.karlbarth.nl/spijkerboer-plaatskerkindegeschiedenis/>. In dit artikel geeft A.A. Spijkerboer een samenvatting van een lezing van Karl Barth (gehouden op 18 mei 1939) waarin hij stil staat bij de wijze waarop de kerk zich dient te verhouden met het nationaalsocialisme in Duitsland. In het artikel komt naar voren dat de acceptatie van andere, antichristelijke dogma's – naast de christelijke geloofsbelijdenis – de ethiek van de kerk beïnvloedt. Het christendom wordt zo een exclusieve,

de ethiek van de kerk in Duitsland. Voorbeelden noemt hij niet, maar we kunnen ons op basis van de geschiedenis wel voorstellen welke gevolgen het belijden van de Führer – naast God – heeft gehad.<sup>6</sup> Daar waar de liturgie inhoudelijk wordt gewijzigd, verandert ook de ethiek, stelt Ramsey.<sup>7</sup> Tegelijk ziet hij dat er binnen de vele christelijke tradities verschillend vorm en inhoud wordt gegeven aan de liturgie.<sup>8</sup> Daarom probeert Ramsey een *lex*, een wet of orde te vinden die authentieke en goede liturgie – en daarmee ook goed moreel christelijk leven – aanduidt.<sup>9</sup> Dit is volgens Ramsey een gezamenlijke taak voor theologen (vanwege de reflectie op geloof), liturgiewetenschappers (vanwege de reflectie op liturgie) en ethici (vanwege de reflectie op moraliteit).<sup>10</sup>

Ramsey reageert dus op de ontwikkeling waar mensen veranderingen aanbrengen in de liturgie en plaatst hier kritische opmerkingen bij.<sup>11</sup> De concrete aanleiding om dit punt in te brengen wordt niet helemaal duidelijk want er worden geen recente voorbeelden gegeven van veranderingen in de liturgie uit Ramsey's eigen situatie. Aan de andere kant geeft Ramsey juist wel veel voorbeelden van liturgische handelingen waarin hij de wederkerigheid tussen liturgie en ethiek ziet terugkomen.<sup>12</sup> Ramsey zou dus zeker in kunnen stemmen met Saliers' algemene stelling dat liturgie altijd ethische implicaties heeft, maar geeft geen

---

nationalistische religie die niet het leven, maar de ondergang van bepaalde groepen en volken op het oog heeft: denk bijv. aan de Joden.

<sup>6</sup> Van Wehrmachtsoldaten werd bijvoorbeeld gevraagd om trouw te zweren aan de Führer waarbij God als getuige wordt opgeroepen. God was 'slechts' een getuige, terwijl uiteindelijk Adolf Hitler, met zijn ideologie, gehoorzaamd moest worden. De instelling van de 'Hitler-eed' is terug te vinden in de 'Gesetz über die Vereidigung der Beamten und der Soldaten der Wehrmacht' (1934).

<sup>7</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 140 en 149. Nu is het voorbeeld dat Ramsey geeft n.a.v. de Tweede Wereldoorlog heel duidelijk, maar Ramsey noemt ook voorbeelden van andere situaties waarin liederen, gebeden, en geloofsbelijdenissen die veranderd worden en daardoor effect hebben op de ethiek van de christelijke gemeente.

<sup>8</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 141.

<sup>9</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 165 (eindnoten). Ramsey legt uit dat hij gebruik maakt van het Latijnse woord 'lex' omdat dit begrip verschillende betekenissen in zich meedraagt die behulpzaam kunnen zijn in het aanduiden van de kaders van goede liturgie: wet, orde, regel, gewoonte, principe, manier, en modus.

<sup>10</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 140-141.

<sup>11</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 140. Hij plaatst kritische kanttekeningen bij de verandering van vorm en inhoud van de liturgie als deze verandering alleen is ingegeven om relevant te zijn voor de wereld. Dat is een worsteling waar de kerk steeds mee te maken heeft. Ramsey benadrukt het belang om bij verandering in de liturgie oog te blijven houden voor de samenhang tussen belijdenis, gebed en ethiek.

<sup>12</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 149.

concrete aanleiding en daarmee ook geen concrete recente onderbouwing voor de stelling dat wijzigingen in de liturgie negatieve gevolgen hebben voor de ethiek.

De derde auteur die in het themanummer van JRE een bijdrage heeft geleverd aan de theologisch-ethische reflectie op de verbinding van liturgie en ethiek is Margaret Farley. Zij reageert in haar bijdrage op de artikelen uit het themanummer van JRE van Saliers en Ramsey. Zij vindt dat Saliers en Ramsey weinig aandacht besteden aan moeilijke kwesties waar de liturgie mee geconfronteerd wordt. Zo'n moeilijke kwestie is volgens Farley bijvoorbeeld dat veel christenen vragen stellen bij de huidige praktijken van de liturgie.<sup>13</sup> Het Lichaam van Christus wordt, zoals in het vorige hoofdstuk is genoemd, eerder verlamd dan opgebouwd door de gemeenschappelijke liturgie. Farley wil weg van de voorstellen die Saliers en Ramsey hebben gedaan. Daarom kiest zij, zoals al eerder naar voren kwam, ervoor om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden door middel van de begrippen: *koinonia*, *diakonia* en *leitourgia*.<sup>14</sup> Farley licht niet toe waarom ze juist deze begrippen gebruikt als uitgangspunt in haar essay en hoe deze begrippen zich verhouden ten opzichte van de concepten van Saliers en Ramsey. De bijdrage van Farley lijkt daarom een nieuwe invalshoek en niet zozeer een vervolg op de bijdragen van Saliers en Ramsey. In het vervolg van dit hoofdstuk kom ik hier nog op terug (paragraaf 3.3).

### 3.2.2 1983 – Willimon

Na het verschijnen van het themanummer van JRE gaat William Willimon in op de verbinding van liturgie en ethiek in zijn boek *'The Service of God: How Worship and Ethics are related'* (1983). Willimons aanleiding om stil te staan bij liturgie als bron voor ethiek is het feit dat hij tijdens zijn seminariumperiode zag dat de liturgie in de kerk nauwelijks relevant was voor het vormgeven van sociale gerechtigheid op straat. Willimon stelt zelf dat de kerk liturgie en diaconaat altijd met elkaar heeft verbonden. Een eenzijdig accent op liturgie of sociale gerechtigheid zorgt er volgens Willimon voor dat de kerk haar eigenheid verliest. Dit doet de kerk door zich terug te trekken uit de wereld, christelijke taal en gebruiken te verlaten en het 'wereldse' gedachtegoed te omarmen. Willimon vindt liturgie

---

<sup>13</sup> Farley, "A Reply," 192.

<sup>14</sup> Farley, "A Reply," 193.

belangrijk omdat daar het eigene van de kerk naar voren komt. Tegelijk acht hij het ook van belang dat de liturgie betrokken wordt op het dagelijks leven, de sociale gerechtigheid.<sup>15</sup> In zijn bijdrage komt Willimon enkele keren terug op het themanummer van JRE. Saliers wordt genoemd als Willimon stilstaat bij het feit dat de liturgie de kerk karakteriseert en onderscheidt ten opzichte van de wereld. In navolging van Saliers stelt Willimon dat in de liturgie het verhaal van Gods zorg voor de wereld en voor de mensen wordt herinnerd en geleefd. In de liturgie wordt door middel van bekende, vaste, doelgerichte patronen het verhaal van Gods kerk steeds weer verteld. Een verhaal waarin naar voren komt wie de kerk is én wie zij wordt met hulp van Gods genade. In de liturgie wordt de gelovige dus steeds weer voorgehouden wie de kerk is en wat God van haar vraagt in deze wereld. Zo worden liturgie en ethiek met elkaar verbonden.<sup>16</sup> Willimon gebruikt de formule *lex orandi, lex credendi, lex bene operandi*. Het is onduidelijk of hij deze formule ontleent aan Ramsey.<sup>17</sup>

Willimon geeft aan dat hij, gedurende de periode dat hij werkte aan zijn boek, reacties ontving van Hauerwas en Smith. Het is niet duidelijk op welke vragen en thema's zij hebben gereageerd. Smith wordt bijvoorbeeld niet geciteerd. Wel wordt er regelmatig verwezen naar werk van Hauerwas.<sup>18</sup> De ontwikkeling van karakter in de gemeenschap is een idee dat Willimon ontleent aan Gustafson en Hauerwas: in de liturgie is er gelegenheid om gedurende een lange periode gevormd te worden in een kerkelijke gemeenschap.<sup>19</sup> Willimon ziet de liturgie dus als plaats waar mensen gevormd worden in een steeds terugkerend, gemeenschappelijk gebeuren.

---

<sup>15</sup> Willimon, *Service*, 11-12.

<sup>16</sup> Willimon, *Service*, 37.

<sup>17</sup> Willimon ontleent aan deze formule de titel voor hoofdstuk 4: "*Praying, Believing, and Acting as Christians*," Zie ook Ramsey, "Liturgy and Ethics," 143.

<sup>18</sup> Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974; Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

<sup>19</sup> Willimon, *Service*, 28. Hier noemt Willimon nog geen literatuur van Hauerwas en Gustafson, maar verderop in het hoofdstuk wel: James Gustafson, *Christ and the Moral Life*. New York: Harper & Row, 1968, Hauerwas, *Vision and Virtue*.

Willimon komt in zijn boek in verweer tegen de liberale theologie waar 'vermenselijking' – de kerk als plaats waar mensen 'meer mens worden' – wordt gepropageerd.<sup>20</sup> Hij wil de liturgie als bron voor ethiek inbrengen om te laten zien dat het goede leven niet bij de mens begint, maar bij de Schepper en wat deze Schepper van ons vraagt: God dienen en de naaste liefhebben is de kern van de christelijke ethiek volgens Willimon. Deze kern gaan christenen zien als zij hebben geleerd om God lief te hebben. Het liefhebben van God vindt plaats in de aanbidding, in de liturgie, stelt Willimon. Dit is een thema dat nog niet eerder naar voren kwam bij de hiervoor genoemde auteurs.

### 3.2.3 1995 – Smith

In *'Where two or three are Gathered'* (1995) geeft Harmon L. Smith als eerste reden om liturgie en ethiek te verbinden dat de kerk zich in de loop van de jaren is gaan distantiëren van de theologie. Andersom ziet hij dat theologen zich steeds meer zijn gaan distantiëren van de kerk en de liturgie. Een verklaring daarvoor is dat zowel theologen als kerkelijke gemeenten de traditie van de kerk loslaten, stelt Smith.<sup>21</sup> Het loslaten van de traditie betekent volgens Smith ook een breuk met het essentiële gegeven dat het christelijke leven een gave is van God. Het loslaten van de traditie blijkt erin dat er geen rekening wordt gehouden met dat wat christenen eeuwenlang beleden, gepraktiseerd en doorgegeven hebben. Smith benadrukt dat in de christelijke traditie het goede leven wordt aangereikt door God. In die traditie neemt de liturgie de plaats in waar theologie en ethiek met elkaar worden verbonden.

Een tweede reden om over liturgie en ethiek na te denken is het onvermogen van moderne, westerse mensen om het natuurlijke en het bovennatuurlijke met elkaar te verenigen. Volgens Smith betrekken moderne mensen liturgie op bovennatuur en ethiek op natuur.<sup>22</sup> Smith stelt dat moderne mensen voorkeur hebben voor het tastbare en zichtbare in deze wereld (natuur). In de liturgie worden natuur – met name in de sacramenten waar natuurlijke

---

<sup>20</sup> Willimon, *Service*, 21. Willimon voert Albert Outler op als vertegenwoordiger van de liberale theologische stroming die staat voor 'vermenselijking' van het christelijk geloof.

<sup>21</sup> Smith, *Gathered*, 2.

<sup>22</sup> Smith, *Gathered*, 18.



elementen betekenis krijgen vanuit het christelijk geloof – en bovennatuur met elkaar verbonden. In de liturgie wordt het leven dus bekeken vanuit een christelijk referentiekader. Deze constatering is nog niet eerder naar voren is gekomen als aanleiding om liturgie met ethiek te verbinden.

Een derde reden om liturgie met ethiek te verbinden is de verhouding tussen kerk en wereld die Smith waarneemt. De kerk in de VS onderscheidt zich niet van de wereld volgens Smith. De deugden die in de kerk ontwikkeld worden, haken aan bij de deugden die door – in principe – elke Amerikaan (kerkelijk en onkerkelijk) kunnen worden omarmd en ontwikkeld.<sup>23</sup> Smith benadrukt juist dat de kerk op gespannen voet leeft met de wereld. Daarmee bedoelt hij niet dat de kerk vijandig tegenover de wereld staat, maar dat de kerk wezenlijk verschilt van de wereld. De wereld claimt vrijheid voor zichzelf en probeert door middel van gezamenlijke programma's en ideologische ideeën gestalte te geven aan deze vrijheid. In de kerk worden en er juist grenzen gesteld aan de vrijheden en mogelijkheden van de mens: het leven – en daarmee vrijheid – is een geschenk van God. Dat is iets wat mensen moeten leren. En de training om te zien wat het betekent om mens te zijn vindt plaats in de liturgie. In de participatie binnen de liturgie wordt Jezus' leven ons leven, zijn werk ons werk: namelijk door de verkondiging en het voorleven van Gods trouw en liefde voor de wereld.<sup>24</sup>

De door Smith genoemde redenen komen, volgens mij, overeen met de thema's die Stanley Hauerwas aansnijdt in zijn werken, zoals de verwereldlijking van de kerk.<sup>25</sup> Smith is er ook door zijn samenwerking met Hauerwas toe gekomen om liturgie en ethiek met elkaar te

---

<sup>23</sup> Smith, *Gathered*, 44.

<sup>24</sup> Smith, *Gathered*, 54.

<sup>25</sup> Een kleine selectie waarin Hauerwas stilstaat bij de verwereldlijking van de kerk: Hauerwas en Willimon, *Resident Aliens* (een boek dat Hauerwas overigens geschreven heeft met William Willimon); Hauerwas, *After Christendom: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. Nashville: Abingdon Press, 1991; Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993. In deze drie boeken betoogt Hauerwas dat de kerk zich moet onderscheiden van de 'wereld'. De VS is volgens Hauerwas geen christelijke natie; christenen dienen zichzelf te zien als *resident aliens* (mensen die wel in deze wereld wonen, maar er niet thuishoren).

verbinden.<sup>26</sup> Hauerwas is zelf pas vanaf 1983 gedetailleerd gaan publiceren over liturgie.<sup>27</sup> In de uitwerking van Smith komt Hauerwas echter slechts in de marge naar voren als gesprekspartner.<sup>28</sup> Smith verwijst ook in het vervolg van zijn boek nauwelijks naar het werk van Hauerwas.<sup>29</sup> Hoewel er verschillende thema's zijn die ook naar voren komen bij eerder genoemde theologen – zoals Willimon, Saliers en Ramsey – is er geen directe verwijzing naar de andere, eerder genoemde auteurs.

### 3.2.4 1998 – Lysaught

Therese Lysaught levert een bijdrage voor een bijeenkomst van de *Society of Christian Ethics* (januari 1998) waarin zij stilstaat bij liturgie als bron voor ethiek. Zij geeft een overzicht van de verschillende publicaties op het gebied van ethiek en liturgie die al eerder zijn genoemd in deze paragraaf. Daarbij noemt ze de verschillende invalshoeken van de theologen die haar voorgingen. Lysaught's reden om te publiceren over liturgie en ethiek is dat de al eerder genoemde auteurs (Saliers, Ramsey en ook Hauerwas) wel stilstonden bij het vormende karakter van de liturgie, maar dat zij voorbij zijn gegaan aan de specifieke rol van het menselijk lichaam dat participeert in de liturgie.<sup>30</sup> Lysaught betoogt dat het van belang is dat lichamelijke een plaats krijgt in ethische studie naar de liturgie. Ze benadrukt het belang van het lichaam in de studie naar liturgie ten eerste omdat dan duidelijk wordt dat een christelijke gemeenschap bestaat uit vele lichamen die samen één Lichaam vormen in de liturgie. Zo wordt er ook onderstreept dat iedereen kan participeren in de liturgie: het is geen elitair gebeuren voor een selecte groep mensen: ieder mens kan meedoen.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Smith, *Gathered*, x.

<sup>27</sup> Kelly S. Johnson, "Worshiping in Spirit and Truth," in Charles R. Pinches, Kelly S. Johnson & Charles M. Collier (eds.), *Unsettling Arguments: A Festschrift on the Occasion of Stanley Hauerwas's 70th Birthday*. Eugene: Cascade Books, 2010, 301.

<sup>28</sup> Smith, *Gathered*, 247.

<sup>29</sup> Smith, *Gathered*, 216. In het laatste hoofdstuk wordt er wel marginaal verwezen naar het werk van Hauerwas (en Willimon).

<sup>30</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 1.

<sup>31</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 15.

Lysaught's volgende reden om aandacht te schenken aan het lichaam is dat in de liturgie bepaalde lichamelijke gewoonten vormend zijn voor het leven in de wereld. Ze noemt ter illustratie de wijze waarop we leren autorijden: het lichaam kan zo gevormd zijn dat het 'onnadenkend' precies weet wat het moet doen om een auto met versnellingsbak te hanteren.<sup>32</sup> Lysaught noemt geen voorbeelden van de wijze waarop bepaalde christelijke lichamelijke gewoonten vormend kunnen zijn voor gelovigen. Wel stelt ze dat kerkelijke gewoonten een onderscheidende functie kunnen hebben ten opzichte van de wereld waarin christenen leven. Lysaught benadrukt de lichamelijkheid in de liturgie om de verbinding tussen liturgie en ethiek te onderstrepen. Het lichaam participeert zowel in de liturgie als in de wereld. Het lichaam wordt in de kerk – niet alleen in de westerse cultuur – nog vaak gewantrouwd, stelt Lysaught. Zij verklaart dat het accent op het Woord in de protestants-christelijke traditie ervoor heeft gezorgd dat lichamelijkheid in de liturgie naar de achtergrond is verdwenen.<sup>33</sup> Ook geeft Lysaught aan dat – niet alleen in de protestants-christelijke traditie – het Godsbeeld van God als Onbewogen Beweger doorwerkt in de invulling van de liturgie. Het hoogste ideaal, perfectie, betekende – met dit Godsbeeld – voor de liturgie: onbeweeglijkheid (in de letterlijke zin). Daartegenover stelt Lysaught dat in liturgieën waar lichamelijkheid (letterlijk) wel volop aandacht krijgt, er een sterkere band bestaat tussen liturgie en leven.<sup>34</sup> Lysaught benadrukt dus dat aandacht voor lichamelijkheid in de liturgie een positieve uitwerking heeft op de ethiek binnen de christelijke gemeente. Als het lichaam wordt betrokken in de liturgie dan slaat het lichaam de ervaringen en herinneringen automatisch op. Bepaalde goede handelingen (Lysaught noemt hier geen voorbeelden van) worden letterlijk belichaamd in de liturgie en worden geïncorporeerde waarden die – als natuurlijke gewoonten – doorwerken in het hele leven van de gelovige. Een ander positief punt dat Lysaught noemt is de onderscheidende functie van het lichaam in de wereld. Als het lichaam van de gelovige in de liturgie is gevormd, dan zijn er contexten (ze noemt deze niet) waar lichamen – die gevormd zijn door de liturgie – niet

---

<sup>32</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 16.

<sup>33</sup> Een voorbeeld waar ik zelf aan moest denken is de ontwikkeling van de dooptuin in de protestantse traditie. Het doopvont werd afgeschermd. Zo kwam de preekstoel alleen in het middelpunt van kerkdienst te staan.

<sup>34</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 17.

thuishoren: het lichaam fungeert dan als een element van onderscheiding en kritiek in de wereld.<sup>35</sup>

### 3.2.5 1998 – Hauerwas

In het *Festschrift* naar aanleiding van Don Saliers' zestigste verjaardag levert Stanley Hauerwas een bijdrage waarin hij stilstaat bij de verbinding van liturgie, evangelisatie en ethiek.<sup>36</sup> De reden om Hauerwas' bijdrage – in het *Festschrift* – te betrekken in mijn onderzoek is de vraag in hoeverre Hauerwas en Saliers betrokken zijn op elkaar; of zij ook gezamenlijke aanleidingen delen om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden. Ingegeven door zijn eigen biografie – en die van Saliers – beschrijft Hauerwas dat binnen *The United Methodist Church* liturgie, evangelisatie en ethiek drie verschillende disciplines werden binnen de kerk. De liturgie vond plaats in de kerkdienst en evangelisatie vond plaats in een tent. De ontwikkeling van de tentevangelisatie was ingegeven door de gedachte dat effectieve evangelisatie niet samen gaat met een 'traditionele' zondagochtenddienst.<sup>37</sup> Hauerwas – en hij gaat er vanuit dat Saliers het met hem eens is – maakt zich er juist hard voor dat de liturgie evangelisatie is. In de liturgie leren mensen namelijk hoe ze God in waarheid kunnen aanbidden.<sup>38</sup> In de liturgie wordt mensen geleerd hoe ze goede mensen worden. In laagdrempelige diensten (zoals evangelisatiediensten in een tent) wordt er bij dit vormende aspect – de ethiek – volgens Hauerwas niet stilgestaan.<sup>39</sup>

Hoewel er verschillende keren wordt gesproken over verarming van de liturgie (door bijvoorbeeld modernisering van belijdenissen en vormen) is de kritiek op laagdrempelige diensten nog niet eerder naar voren gekomen bij de eerder genoemde auteurs. Hauerwas

---

<sup>35</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 15.

<sup>36</sup> Hauerwas, "Worship," 95.

<sup>37</sup> Hauerwas, "Worship," 96.

<sup>38</sup> Hauerwas, "Worship," 98.

<sup>39</sup> Hauerwas, "Worship," 102-103. Als voorbeeld van zo'n laagdrempelige kerkelijke gemeente stelt Hauerwas dat *Willow Creek* zich sterk richt op kwantitatieve kerkgroei. Kwaliteit gaat dan ten koste van kwantiteit.

geeft aan dat zijn stelling – dat goede liturgie evangelisatie inhoudt – ook het hart van het werk van Saliers vormt.<sup>40</sup>

### 3.2.6 2004 – Hauerwas en Wells

In 2004 verscheen de eerste versie van *'The Blackwell Companion'*. Hauerwas heeft dan, zoals al naar voren kwam in het vorige hoofdstuk en de vorige paragraaf, diverse boeken en publicaties uitgegeven. Omwille van de omvang van dit onderzoek heb ik de keuze gemaakt om inleidende hoofdstukken uit *'The Blackwell Companion'* te betrekken in deze studie. In *'The Blackwell Companion'* legt Hauerwas, samen met Wells, nog eens uit wat de bron voor christelijke ethiek is. In dit boek spreekt hij duidelijk uit dat hij kiest voor een liturgische insteek voor het uitdenken van christelijke ethiek. In de inleidende hoofdstukken stellen Hauerwas en Wells dat zij met dit boek een nieuwe wending in de christelijke ethiek representeren. Deze (hernieuwde) aandacht voor liturgie als bron voor ethiek is te verklaren vanuit de theologische beweging die zich keerde tegen de principes van de Verlichting.<sup>41</sup> In de westerse christelijke traditie heeft de Verlichting er volgens Hauerwas en Wells voor gezorgd dat de ethiek een academische discipline werd die zich richtte op het individu in plaats van de gezamenlijke praktijken van de christelijke traditie. De kritiek die Hauerwas en Wells hebben op de voortgang van de liberale christelijke ethiek is de afwezigheid van de liturgische praktijken als oriëntatiepunten voor christelijke ethiek. In de liberale christelijke ethiek zijn de uitgangspunten, menselijke waardigheid, individuele autonomie en een gerichtheid op het gemeenschappelijk goed leidend. Hauerwas en Wells stellen dat, als dit de enige oriëntatiepunten zijn voor ethiek, er bij liberale christelijke ethici geen aandacht is voor concrete kerkelijke praktijken als dopen, preken en breken van het brood. Hauerwas en Wells stellen dat de kerk deze praktijken juist nodig heeft om erachter te komen wat het betekent om God te aanbidden.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Hauerwas, "Worship," 103: 'The heart of Saliers' work has been to try to remind his Church, the Methodist Church, that faithful and truthful worship of the crucified God is evangelism.' Hauerwas verwijst niet naar een bron of bronnen waarop hij de positionering van Saliers baseert.

<sup>41</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 29.

<sup>42</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 34.

### 3.2.7 2009 – Stuflesser

Ten slotte sta ik stil bij de bijdrage van Martin Stuflesser omdat ik ook zicht wil krijgen op de ontwikkeling van liturgie als bron voor ethiek binnen de rooms-katholieke kerk. Stuflesser betoogt dat binnen de rooms-katholieke traditie er altijd sprake is van een liturgische setting. Het probleem in de rooms-katholieke traditie is het feit dat er sinds de 16<sup>e</sup> eeuw argwanend wordt gekeken naar liturgie als bron voor ethiek. De verbinding van liturgie met ethiek wordt vooral gezien als een typisch protestantse theologische ontwikkeling. Wat de argumenten daarvoor zijn noemt Stuflesser niet.<sup>43</sup> Stuflesser laat echter zien dat er in de christelijke – rooms-katholieke – traditie wel degelijk ethiek naar voren komt in de liturgie.<sup>44</sup>

Er is, zo schrijft Lysaught, binnen de rooms-katholieke kerk een overvloed aan ethiek die betrekking heeft op de liturgie. Zeker na het Tweede Vaticaans Concilie.<sup>45</sup> Stuflesser sluit hier zelf ook op aan en neemt waar dat er na het 2<sup>e</sup> Vaticaans Concilie een beweging op gang is gekomen waar de liturgie specifiek als bron wordt aangewend voor ethiek. Dit gebeurde in de oecumene in het contact met protestantse theologen.<sup>46</sup> In de periode voorafgaand aan het 2<sup>e</sup> Vaticaans Concilie lag het accent op een goede uitvoering van de liturgie: niet op het vormende karakter van de liturgie. Stuflesser benadrukt dat er in de rooms-katholieke traditie juist wel aanleiding is om de liturgie aan te wenden als bron voor ethiek: Hij laat ook zien dat er van de protestantse theologen nog veel te leren valt wat betreft de verbinding tussen liturgie en ethiek. De liturgische setting is er al binnen de rooms-katholieke kerk: nu moet alleen nog expliciet gemaakt worden wat de liturgie betekent voor de ethiek.

---

<sup>43</sup> De bijdragen die worden geleverd in de bundel van Stuflesser en Winter zijn dan ook deels afkomstig uit de protestantse traditie. De systematische doordenking van liturgie en ethiek bij Hauerwas, Wainwright, Wesley krijgt in de bundel specifiek aandacht.

<sup>44</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 20-21.

<sup>45</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," eindnoot 2. Bij het 2<sup>e</sup> Vaticaans Concilie was er volgens Lysaught veel aandacht voor vernieuwing van de liturgie waardoor er ook meer aandacht ontstond voor sociale gerechtigheid en verandering van de samenleving. Daarbij moet wel opgemerkt dat de liturgische vernieuwing expliciet gemaakt werd, maar dat de ethiek daar impliciet in meekwam. De liturgie werd niet vernieuwd vanuit een ethische invalshoek.

<sup>46</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 7.

### 3.3 *Liturgie als bron voor ethiek: een nieuw begin, continuering of reactie?*

In deze paragraaf ga ik in op de vraag in hoeverre de auteurs zeggen iets nieuws te beginnen of aansluiten en voortgaan op wat andere auteurs al hebben uitgewerkt of reageren op andere theologen die ook al studie maakten van liturgie als bron voor ethiek.

#### 3.3.1 *Een nieuw begin*

Allereerst kijk ik naar het werk van auteurs die zich profileren als pioniers: theologen die een nieuwe wending willen bewerkstelligen in de christelijke ethiek. Saliers heeft zoals gezegd *some new beginnings* op het oog, maar hij beargumenteert niet precies wat zijn motieven zijn om juist in 1979 een nieuw begin te maken met de theologische-ethische reflectie op de liturgie. Met zijn titel geeft hij wel aan dat er opnieuw een begin moet worden gemaakt van de studie naar de verbinding tussen liturgie en ethiek. Volgens Therese Lysaught zijn Saliers, Ramsey en Farley in 1979 de eerste academische ethici geweest die de studie naar de verbinding van liturgie en ethiek zijn gestart.<sup>47</sup> Stuflesser geeft wel aan dat Romano Guardini (in Duitsland) en Virgil Michel (in de Verenigde Staten) in de jaren '30 en '40 tijdens de Liturgische Beweging een begin maakten met de verbinding van liturgie, geloof en ethiek. Pas later, in de jaren '70, worden de ideeën van deze Rooms-katholieke theologen opgepikt door theologen die liturgie en ethiek met elkaar willen verbinden. Stuflesser geeft daarbij wel aan dat het accent vooral lag op liturgie en geloof. De theologen die Stuflesser aandraagt als pioniers die liturgie, geloof en ethiek met elkaar verbinden zijn Teresa Berger (1985) en George Wainwright (1983).<sup>48</sup>

Smith geeft aan een nieuw project te hebben gestart in overleg met zijn collega Stanley Hauerwas waarbij liturgie en ethiek weer bij elkaar worden gebracht.<sup>49</sup> Hij doet geen beroep op de andere theologen die in dit hoofdstuk naar voren zijn gekomen om argumenten te vinden voor het verlies aan zeggingskracht van de liturgie als bron voor ethiek. Hij reageert ook niet op andere theologen die al eerder publiceerden over liturgie en ethiek. Smith

---

<sup>47</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," 1.

<sup>48</sup> Zie ook paragraaf 2.3.1.

<sup>49</sup> Smith, *Gathered*, x. Hauerwas en Smith gaven aan Duke University samen het vak 'Liturgy as Ethics / Ethics as Liturgy'.

propageert geen nieuwe wending in de christelijke ethiek. De specifieke argumenten die hij gebruikt om aandacht te vragen voor liturgie als bron voor ethiek zijn wel nieuw in vergelijking met de andere auteurs die naar voren komen in dit hoofdstuk. Smith ontleent zijn argumenten aan Francis Mannion.<sup>50</sup>

Hauerwas en Wells stellen dat hun boek een 'nieuwe wending' is binnen de christelijke ethiek. De beslissende wending heeft in hun ogen al plaatsgevonden (en dan verwijzen zij naar de auteurs die medewerking verlenen aan *'The Blackwell Companion'*). Er zijn Hauerwas en Wells, zoals we hebben gezien, al verschillende andere theologen voorgegaan die de liturgie (en in het bijzonder de eucharistie) als uitgangspunt nemen voor de theologisch-ethische reflectie. Er komen bij Hauerwas en Wells verschillende ideeën, concepten en reflecties naar voren die ook bij andere theologen terugkwamen, maar deze theologen worden niet genoemd door Hauerwas en Wells.<sup>51</sup> Hauerwas en Wells doen bijvoorbeeld een beroep op Augustinus om te laten zien dat deze kerkvader juist vanuit preken en biografieën de verbinding legt tussen liturgie en ethiek. Maar, Smith doet ook met regelmaat een beroep op Augustinus om de natuurlijke verbinding tussen liturgie en ethiek te presenteren.<sup>52</sup> Smith doet dan al iets wat Hauerwas en Wells voorstellen in *'The Blackwell Companion'*. Zij geven aan dat er naast bronnen waar Augustinus schrijft over de moraal van de kerk, ook gebruik moet worden gemaakt van andere bronnen: daar komen juist ethiek en liturgie naar voren.<sup>53</sup> Smith maakt al eerder gebruik van de methode die Hauerwas en Wells voorstellen, maar hij wordt niet genoemd door Hauerwas en Wells. Ook Ramsey en Willimon doen een beroep op Augustinus met het oog op het vormende

---

<sup>50</sup> M. Francis Mannion, "Liturgy and the Present Crisis of Culture," *Worship*, vol. 62, 1988, 98-123. Mannion wordt aangehaald door Harmon L. Smith. In zijn bijdrage werkt Smith de analyse van Mannion uit met het oog op de verbinding tussen liturgie en ethiek. Mannions eigen bijdrage is vooral liturgiewetenschappelijk, en niet zozeer ethisch van aard.

<sup>51</sup> Zie "The Lord's Supper: Discerning the Body," en "Let Us Offer Ourselves and Our Gifts to God," in *The Service of God: How Worship and Ethics are related*, William Willimon. Nashville: Abingdon Press, 1983, 118-137 en 187-204. "Offering and Intercession," en "Sending Forth," in *Where two or three Are Gathered: Liturgy and the Moral Life*, Harmon L. Smith. Cleveland: The Pilgrim Press, 135-168 en 207-230. Deze thema's komen ook naar voren in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, maar daar wordt niet naar verwezen.

<sup>52</sup> Smith, *Gathered*, 37 en 42. Smith citeert uit een preek en *De Stad van God*.

<sup>53</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 35. Met andere bronnen bedoelen Hauerwas en Wells bronnen die niet specifiek op ethiek gericht zijn; zij stellen dat in gebedenboeken, preken etc. ook veel ethiek is terug te vinden. Juist in de praktijk van de kerk.



karakter van de liturgie: 'We worden wie we imiteren'.<sup>54</sup> Overigens kiest Smith er ook – in vergelijking met Hauerwas en Wells – al voor om in zijn inleidende hoofdstukken de eucharistie aan te voeren als tegenhanger van riten en rituelen in de heidense en moderne wereld om het specifieke vormende karakter van de christelijke liturgie te onderstrepen.

De aandacht voor de eucharistie in de publicatie van Hauerwas en Wells is volgens mij geen nieuwe stap in de christelijke ethiek. Er zijn diverse andere auteurs, die ook in deze thesis naar voren komen, die de liturgie al aanwendden als bron voor ethiek. Het is opvallend dat deze auteurs geen plek krijgen of worden genoemd als 'pioniers' van liturgisch geïnspireerde ethiek. Het vernieuwende element in hun bijdrage is dat zij een handboek voor ethiek hebben geschreven dat de liturgie – en in het bijzonder de eucharistie – als uitgangspunt heeft genomen.

Lysaught verwijst in haar artikel naar verschillende auteurs die ook in mijn onderzoek naar voren komen.<sup>55</sup> Zij levert ook een bijdrage in *'The Blackwell Companion'*. Het valt mij op dat Lysaught wel een plaats krijgt in de bundel die Hauerwas en Wells hebben samengesteld, maar dat de pioniers (Saliers, Ramsey en Farley) geen plaats hebben gekregen in de bundel.<sup>56</sup> Hauerwas geeft in zijn bijdrage in het *Festschrift* voor Saliers aan dat hij goed op de hoogte is van Saliers' werk. Het ligt voor de hand dat Hauerwas een beroep doet op Saliers' werk in het *Festschrift* ter ere van Saliers' 60<sup>e</sup> verjaardag. Het is echter de vraag in hoeverre er ook werkelijk sprake is van een 'beweging' waar Saliers en Hauerwas met elkaar samenwerken. In het *Festschrift* heeft Hauerwas namelijk wel aandacht voor het werk van Saliers, maar die lijn is in andere (in dit onderzoek bestudeerde) literatuur van Hauerwas niet meer terug te vinden.

Ook het gegeven dat de liturgie een 'repetitie' (*repetition*) is, is een begrip dat bij verschillende theologen naar voren komt. Volgens mij is deze repetitie ook een centraal aspect in de benadering van Hauerwas en Wells. Saliers maakt in 1979 al gebruik van dit

---

<sup>54</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 146. Willimon, *Service*, 68. Dit is een uitspraak van Augustinus, maar Ramsey en Willimon vermelden allebei geen bron.

<sup>55</sup> Lysaught, "Inritualized Bodies," bibliografie: Paul Ramsey, Don Saliers, Harmon L. Smith.

<sup>56</sup> Daarbij moet wel worden aangetekend dat Paul Ramsey op 29 februari 1988 is overleden.

begrip. Hij verwijst dan naar Hauerwas, die het begrip 'bewuste repetitie'<sup>57</sup> heeft gevonden bij John Dewey.<sup>58</sup> En ook Ramsey maakt in zijn bijdrage in JRE gebruik van het begrip 'repetitie' om de verbinding tussen liturgie en ethiek naar voren te brengen. Het geloof en de goede werken krijgen gestalte in de liturgie. Daar worden geloof en goed werk 'ingeoefend' volgens Ramsey.<sup>59</sup> Willimon stelt dat – in dezelfde lijn als de vorige auteurs – (in navolging van Tertullianus) christenen getraind en gevormd moeten worden in het christelijk geloof.<sup>60</sup> Smith besteedt kort aandacht aan het feit dat christenen in de liturgie worden getraind om te worden zoals God hen bedoeld heeft.<sup>61</sup>

Ook als het gaat om de verbinding tussen liturgie en ethiek kan ik concluderen dat Hauerwas en Wells in feite geen nieuwe begrippen of stappen introduceren. Ze sluiten aan bij concepten die tientallen jaren eerder al werden geïntroduceerd. De constatering dat liturgie als repetitie of training functioneert om getraind te worden in het goede leven is geen nieuwe wending, maar eerder een herontdekking.

### 3.3.2 *Continuering*

In deze sub paragraaf ga ik in op enkele auteurs die volgens mij niets nieuws propageren, maar verder bouwen op het werk van anderen. Ramsey gaat op zoek naar de orde voor authentieke liturgie. Hij beschrijft verschillende liturgische tradities (en specifieke liturgische handelingen), analyseert deze en laat zien dat verschillende tradities authentiek kunnen zijn: mits te relateren aan het '*lex orandi, lex credendi en lex bene operandi*'. Ramsey geeft zelf niet aan dat hij op zoek is naar een nieuw begin. Hij wil een antwoord geven op de vraag in hoeverre liturgische vernieuwingen negatief effect genereren op het morele leven van de christelijke gemeente. Ramsey sluit aan bij de ideeën die al door andere theologen naar voren zijn gebracht. Die worden niet kritisch besproken, maar veel meer meegenomen in zijn zoektocht naar authentieke liturgie.

---

<sup>57</sup> Zie voor de bron van deze formulering paragraaf 2.3.2 voetnoot 48.

<sup>58</sup> Saliers, "New Beginnings," 180.

<sup>59</sup> Ramsey, "Liturgy and Ethics," 146.

<sup>60</sup> Willimon, *Service*, 74.

<sup>61</sup> Smith, *Gathered*, 54.

Stuflesser beschrijft hoe liturgie en ethiek met elkaar verbonden zijn binnen de rooms-katholieke kerk. Die verbinding is er, maar wordt niet expliciet gemaakt. In de beschrijving van Stuflesser komt naar voren dat er wel voorzichtige stappen worden genomen om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden en om de blijvende bezinning op liturgie als bron voor ethiek op gang te houden. Stuflesser beschrijft de historische ontwikkelingen in de rooms-katholieke kerk en laat zien dat er in de liturgie voldoende aanknopingspunten zijn te vinden met het 'normale' christelijke leven.<sup>62</sup> De stijl waarin Stuflesser werkt is meer beschrijvend, inventariserend dan dat hij zelf stelling neemt. Daarom zie ik Stuflesser als een theoloog die voortgaat in het spoor van andere theologen.

### 3.3.3 *Kritische reactie*

In dit gedeelte ga ik kort in op een andere aanleiding om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden: namelijk als kritische reactie op publicaties van andere auteurs. Farley reageert kritisch op Ramsey en Saliers. Tegelijk stelt ze ook een nieuw perspectief voor om liturgie en ethiek met elkaar te verbinden. Zij is ook één van de weinige auteurs die kritiek heeft op te hooggespannen verwachtingen van de liturgie.

De bijdrage van Therese Lysaught is ook een reactie op andere theologen die al publiceerden over de verbinding van liturgie en ethiek. Lysaught gaat specifiek in op het lichaam dat participeert in de liturgie. Het lichaam is de link tussen ethiek en liturgie. Daar ga ik in hoofdstuk 4 nog nader op in.

### 3.4 *Conclusies*

Wat zijn de redenen om liturgie met ethiek te verbinden? Allereerst ziet Saliers dat er een conceptuele, intrinsieke, vanzelfsprekende link bestaat tussen liturgie en ethiek. Liturgie moet de ethiek beïnvloeden om voor ogen te houden wat de werken van rechtvaardigheid

---

<sup>62</sup> Stuflesser, "Towards a Liturgical Ethics," 19. Als voorbeeld wordt Rom. 12:1 genoemd. Deze tekst gaat niet expliciet over het liturgische leven, maar over het 'alledaagse' leven. Het offeren van onszelf is niet alleen te relateren aan de viering van de eucharistie, maar krijgt ook gestalte in het gewone leven.

en liefde omvatten en ethiek moet de liturgie beïnvloeden zodat morele thema's ook helder en duidelijk naar voren komen in de samenkomst.

Ramsey gaat op zoek naar een orde, een wet, waarin hij authentieke christelijke liturgie kan herkennen die invloed uitoefent op het leven van de leden van de christelijke gemeente. De orde die Ramsey heeft gevonden laat zien dat in de christelijke traditie liturgie, geloof en goed werk worden verbonden. De orde die Ramsey voorstelt helpt de kerk om zicht te krijgen op de vormende betekenis van de liturgie voor het morele leven van de leden van de kerk.

Farley ziet dat het nodig is om gemeenschap, barmhartigheid en eredienst opnieuw in te richten en dat dit niet alleen kan gebeuren door middel van het 'optuigen' van de liturgie.

Om goede liturgie te kunnen opbouwen is ethiek nodig. Willimon brengt de noodzaak van de verbinding van liturgie en ethiek naar voren omdat hij ziet dat het karakter van christenen wordt gevormd in de liturgie. Hij wil weg van de uitersten waarin liturgie en ethiek helemaal op straat komen te liggen of waar liturgie en ethiek alleen plaats krijgen binnen de veilige omgeving van de kerk. Tegelijk zet Willimon zich af tegen 'vermenselijking' van de christelijke ethiek/kerk.

Smith geeft drie redenen om liturgie met ethiek te verbinden. Theologie en kerk komen door deze verbinding bij elkaar, natuur en bovennatuur worden met elkaar verbonden en liturgie zorgt er dan voor dat christenen specifieke christelijke deugden ontwikkelen (in tegenstelling tot deugden die door iedereen te ontwikkelen zijn).

Lysaught benadrukt het belang van lichamelijkheid in de liturgie. Het lichaam is volgens haar de schakel tussen liturgie en ethiek en dat wordt nog te weinig gezien in – met name westerse – theologie.

Hauerwas levert een bijdrage in de bundel voor Saliers, waarin hij liturgie en ethiek verbindt met het thema evangelisatie. Liturgie, waar mensen gevormd worden tot goede mensen, is bij uitstek evangelisatie.

Hauerwas en Wells zetten zich af tegen de invloed van liberale christelijke ethiek waarin het karaktervormende aspect van de christelijke praktijken uit het oog zijn verloren.

Stuflesser ziet dat er in de rooms-katholieke kerk veel aanknopingspunten zijn voor de verbinding van liturgie met ethiek; hij levert zijn bijdrage door op zoek te gaan naar theologie waarin liturgie en ethiek met elkaar verbonden worden.

De genoemde aanleidingen om liturgie met ethiek te verbinden lopen dus sterk uiteen. Wellicht geven de verschillende aanleidingen weinig reden voor de verschillende auteurs om structureel en expliciet een beroep op elkaar doen. Daarbij moet ook worden opgemerkt dat de context van de diverse auteurs niet altijd duidelijk is waardoor het lastig wordt om de exacte aanleiding te vinden waarom ze juist in hun tijd stilstaan bij de reflectie op de liturgie als bron voor ethiek.

In de lijn van het vorige hoofdstuk brengen de verschillende auteurs dezelfde concepten, begrippen en auteurs naar voren. Opnieuw, net als in het eerste hoofdstuk moeten we echter concluderen dat wel dezelfde thema's naar voren komen, maar dat er van samenwerking en het verwijzen naar elkaar nauwelijks sprake is. Op basis van een nadere bestudering van overeenkomsten blijkt dat de verschillen groter zijn dan in eerste instantie gedacht. De meeste auteurs kiezen een eigen weg om liturgie met ethiek te verbinden. Een auteur die – verhoudingsgewijs – in veel bijdragen naar voren komt is Stanley Hauerwas. In de oudere, maar ook in de nieuwere bijdragen krijgt hij een plaats of komt hij zelf prominent aan het woord. Hij besteedt naar verhouding weinig aandacht aan de auteurs die als 'pioniers' opereerden wat betreft de verbinding van liturgie en ethiek.

## 4 De eucharistie als bron voor christelijke ethiek

### 4.1 Inleiding

Er wordt in de liturgisch geïnspireerde ethiek regelmatig gepubliceerd over de ethische implicaties van de eucharistie. In een overzicht dat Mark Searle<sup>1</sup> heeft samengesteld komen diverse wetenschappelijke artikelen naar voren waar de eucharistie verbonden wordt met respectievelijk honger, gerechtigheid, vredestiting, bevrijding en de relatie van de kerk met de samenleving. In *'The Blackwell Companion'* wordt er in de inleidende hoofdstukken stilgestaan bij de liturgie en in het bijzonder de eucharistie als bron voor christelijke ethiek.<sup>2</sup> In het vervolg van dit boek komt de eucharistie steeds terug in relatie tot concrete ethische thema's: omzien naar de armen, het brengen van offers, gestalte geven aan vrede, vormen van gemeenschap, omgaan met geld en bezit.<sup>3</sup> In het vooronderzoek vond ik een behulpzaam artikel van de hand van Lysaught waarin er specifiek wordt stilgestaan bij de vraag wat de relatie is tussen de eucharistie en de kerk (als gemeenschap waar discipelschap en moraliteit gestalte krijgen).<sup>4</sup>

Het doel van de bestudering van de literatuur die Searle heeft opgenomen in zijn overzicht en van *The Blackwell Companion* is om tot een nadere toespitsing te komen in hoeverre liturgie als bron aangewend kan worden voor ethiek. In de vorige hoofdstukken hebben we gezien dat die basis er wel degelijk is. De toespitsing in dit hoofdstuk krijgt gestalte door nader te kijken naar de eucharistie als bron voor ethiek. Het onderzoek richt zich op de vraag welke ethische thema's in verhouding vaker aan de orde komen dan andere. Het doel is om te bezien of de eucharistie fungeert als bron voor ethiek en op welke wijze. Vanuit dit hoofdstuk werk ik toe naar de specifieke verbinding van eucharistie en rijkdom en bezit. Dit thema komt in het volgende hoofdstuk dus aan de orde.

---

<sup>1</sup> Searle, "Annotated Bibliography".

<sup>2</sup> Hauerwas en Wells, "Part 1: Studying Ethics through Worship," in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Hauerwas en Wells (eds.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, 3-50.

<sup>3</sup> Wells en Hauerwas, *Blackwell Companion*, 2004 (zie met name hoofdstuk 17, 19, 20, 22, 23, 25, 27-30, 34).

<sup>4</sup> M. Therese Lysaught, "Eucharist as Basic Training: Liturgy, Ethics, and the Body," in *Theology and Lived Christianity*, David M. Hammond (ed.), Mystic: Twenty-Third Publications/Bayard, 2000, 257-286.

Aan het begin van dit hoofdstuk is het goed om toe te lichten welke auteurs besproken worden en waarom. In de vorige hoofdstukken hebben we stilgestaan bij auteurs die hun aandacht voor liturgie in de ethiek uitlegden als een nieuw begin, in een bestaande ontwikkeling verder gingen en reageerden op publicaties van andere auteurs. In paragraaf 2.4.3 heb ik kort stilgestaan bij de aandacht die werd besteed aan de plaats van de eucharistie in hun betoog. In dit hoofdstuk zal ik uitgebreider ingaan op de aandacht voor de eucharistie door de verschillende auteurs. De auteurs die in 1979 in het themanummer van JRE publiceerden gaven aan dat de eucharistie een prominente rol inneemt bij theologen die liturgie als bron voor ethiek aanwenden.<sup>5</sup> Bij de auteurs die in hoofdstuk 1 en 2 naar voren kwamen zijn er een aantal die uitgebreid stilstaan bij de eucharistie als bron voor ethiek, namelijk Willimon, Smith, Lysaught, Hauerwas en Wells. Andere auteurs – met name zij die een artikel hebben gepubliceerd (en geen boek) over de verhouding liturgie en ethiek – hebben alleen in hun inleiding stilgestaan bij de eucharistie als bron voor ethiek. Ik zal daarnaast ingaan op de volgende auteurs: Martin Stuflesser doet een beroep op Kenneth Himes<sup>6</sup> en George Wainwright.<sup>7</sup> In het *Festschrift* voor Don Saliers leveren Brian Wren<sup>8</sup> en James F. White<sup>9</sup> een bijdrage. De auteurs waar Stuflesser en Saliers een beroep op doen staan allen in het bijzonder stil bij de eucharistie als bron voor ethiek.

De opzet van dit hoofdstuk is als volgt: in de eerste paragraaf gaan we in op de overeenkomsten en verschillen tussen de auteurs die hebben gepubliceerd over de verbinding van eucharistie en ethiek. Zijn er theologische concepten en argumenten die bij de verschillende auteurs terugkeren of zijn de denklijnen die ze volgen verschillend van elkaar? Welke thema's komen er naar voren als het gaat om de verbinding van eucharistie en ethiek? Zijn daar overeenkomsten en verschillen te vinden?

---

<sup>5</sup> Saliers, "New Beginnings," 177; Ramsey, "Liturgy and Ethics," 148; Farley, "A Reply," 194, 196.

<sup>6</sup> Kenneth R. Himes, "Eucharist and Justice: Assessing the Legacy of Virgil Michel," *Worship* 62, 1988, 201-224.

<sup>7</sup> Geoffrey Wainwright, "Eucharist and / as Ethics," *Worship* 62, 1988, 123-137.

<sup>8</sup> Brian Wren, "Justice and Liberation in the Eucharist," *The Christian Century* 103, 1986, 839-842.

<sup>9</sup> James F. White, "The Eucharist and Justice," *Eucharist and Ecumenical Life*, 1985, 42-51.

De laatste paragraaf sluiten we af met een aantal conclusies om antwoord te geven op de vraag die centraal staat in dit hoofdstuk: *Op welke wijze krijgt het sacrament van de eucharistie een plek binnen de theologische ethiek van de auteurs die al eerder naar voren kwamen en bij andere auteurs die in het bijzonder ingaan op de eucharistie als bron voor ethiek?*

#### 4.2 *Thema's bij de eucharistie als bron voor ethiek*

In deze paragraaf staan we stil bij een aantal thema's waar de verschillende auteurs, die de eucharistie als bron voor ethiek aanwenden, aandacht aan besteden. We staan eerst stil bij de kerk als Lichaam van Christus. Dan volgt er een uitwerking van de eucharistie als 'echte maaltijd' en als laatste komt het inclusieve karakter van de eucharistie naar voren.

##### 4.2.1 *De kerk als Lichaam van Christus*

Een thema dat bij de verschillende auteurs naar voren komt is de kerk als Lichaam van Christus. In deze paragraaf gaan we in op dit beeld van de kerk en de betekenis daarvan voor de ethische implicaties van de eucharistieviering. De auteurs leggen bij de viering van de eucharistie vooral het accent op het gemeenschapsvormende karakter van dit sacrament. De viering van de Maaltijd van de Heer belichaamt het gegeven dat de kerk het Lichaam van Christus is. Door deze insteek is er minder aandacht voor de betekenis van brood en wijn als lichaam en bloed van Christus omdat het accent vooral wordt gelegd op de aanwezigheid van de gelovigen als concretisering van het Lichaam van Christus.

Willimon begint – in zijn boek dat enkele jaren later werd gepubliceerd dan het themanummer van JRE – het hoofdstuk over de eucharistie met de vaststelling dat de kerk het Lichaam van Christus is. Hij betoogt dat dit beeld allereerst en vooral van toepassing is op de lokale kerkelijke gemeente. Willimon haalt Paulus aan omdat deze met het beeld van de kerk, als Lichaam van Christus, een unieke bijdrage levert in het zelf verstaan van de kerk.<sup>10</sup> Voor het leven van de plaatselijke kerk is de viering van de Maaltijd van de Heer kenmerkend. Paulus noemt in 1 Kor. 10:16-17 en 1 Kor. 11:23-25 de beker en het brood

---

<sup>10</sup> 1 Kor. 12:13, 27.



'gemeenschap' (*koinonia*).<sup>11</sup> We hebben eerder al gezien dat Willimon *koinonia* in de zin van 'vermenselijking van de kerk' bekritiseerde.<sup>12</sup> In de eucharistieviering ziet hij de werkelijke *koinonia* van de kerk terugkomen. Daar waar de Maaltijd van de Heer wordt gevierd, deelt de gemeente Christus.<sup>13</sup> In de eucharistie participeren de gelovigen in Christus: zij die met velen zijn vormen samen één Lichaam.

Willimon benadrukt in zijn bijdrage dat niet alleen brood en wijn het Lichaam van Christus belichamen, maar dat de kerk ook Zijn Lichaam is. Het Lichaam van Christus komt samen aan de tafel: de disgenoten zijn allen 'gedoopt tot één lichaam' en eten allen van één brood. Deze notie is van belang omdat het gevolgen heeft voor de wijze waarop christenen handelen, eten en gered worden: er is geen ruimte voor individualisme.<sup>14</sup> De gemeente fungeert als Lichaam. Mensen kunnen niet zonder elkaar: ze zijn op elkaar aangewezen om de gemeente van Christus te vormen. De Maaltijd van de Heer onderstreept die notie: daar wordt de gemeente uitgenodigd om met elkaar te komen eten.

Willimon laat de theologische discussie rond de vraag hoe Christus aanwezig is in brood en wijn bewust liggen: in de viering van de eucharistie is Christus present in de ervaring van de deelnemers die brood en wijn delen, maar vooral in het samenzijn van de gelovigen. Dit laatste benadrukt Willimon: de gelovigen vormen samen het zichtbare Lichaam van Christus aan de tafel.

Op deze thematiek gaat Smith ook in: tijdens de viering van de eucharistie worden de leden van de gemeente één met God en met elkaar.<sup>15</sup> De viering van de eucharistie is bij uitstek een sacrament waar de mensen van God opnieuw aan elkaar verbonden worden in het Lichaam van Christus. Eucharistie gaat over herinnering in de zin van het terugdenken aan

---

<sup>11</sup> 1 Kor. 14:2-4; 1 Thes. 1:1; 1 Thes. 5:11.

<sup>12</sup> Hoofdstuk 3 van deze scriptie, 36.

<sup>13</sup> Willimon, *Service*, 119.

<sup>14</sup> Willimon, *Service*, 122-123.

<sup>15</sup> Smith, *Gathered*, 65.

Gods bevrijdende handelen door Jezus Christus (*remembering*), maar ook om de verbinding van de leden in het ene Lichaam van Christus: Smith noemt dat *re-memembering*.<sup>16</sup>

Ook Wren ziet in de eucharistie de presentie van het Lichaam van Christus in de kerk die samenkomt rondom de tafel. De kerk is het Lichaam dat verbroken wordt. Dat is volgens Wren de juiste manier om over het Lichaam van Christus te spreken. Het lichaam van Christus is, volgens Wren, geen statische heelheid, maar '*bruised brokenness*'. Gebrokenheid is volgens Wren het tegenovergestelde van scheuring. Bij scheuring is er sprake van competitie, mensen staan tegenover elkaar, proberen allemaal gestalte te geven aan het Lichaam, maar moeten het doen met de stukjes die zijn overgebleven nadat het Lichaam in verschillende stukken is gescheurd. Gebrokenheid impliceert dat het lichaam bij elkaar gebracht moet worden: het is niet vanzelfsprekend dat het lichaam functioneert als eenheid. Smith brengt daarom ook naar voren dat het woord religie van *re-ligare* komt: het opnieuw binden, bij elkaar brengen van datgene wat eerder gescheiden, vervreemd was van elkaar.<sup>17</sup> Gebrokenheid hoort volgens Wren dus bij het Lichaam van Christus, scheuring niet.

Himes staat stil bij de bijdrage die Virgil Michel heeft geleverd aan theologische ontwikkeling waarin liturgie als bron voor ethiek wordt aangewend.<sup>18</sup> In dezelfde lijn als Willimon, Smith en Wren blijft het Lichaam van Christus (tijdens de eucharistieviering) volgens Michel niet beperkt tot brood en wijn, maar krijgt het ook gestalte in de gemeenschap die samenkomt, de ervaring die zij opdoet als zij samenkomt rondom de tafel en de wijze waarop de gelovigen met elkaar omgaan.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Smith, *Gathered*, 65.

<sup>17</sup> Wren, "Liberation," 841.

<sup>18</sup> De werken van Virgil Michel waar Himes naar verwijst zijn: "Are We One in Christ?," *Ecclesiastical Review* 81, 1934; "The Liturgy the Basis of Social Regeneration," *Orate Fratres* 9, 1934-1935; "With Our Readers; The Scope of the Liturgical Movement," *Orate Fratres* 10, 1935-1936; *The Christian in the World*. Collegeville: The Liturgical Press, 1939; "Natural and Supernatural Society," *Orate Fratres* 10, 1935-1936; "The Liturgical Movement and the Future," *America* 54, 1935.

<sup>19</sup> Himes, "Virgil Michel," 203.

De kerk als Lichaam van Christus speelt bij Michel een belangrijke rol. Hij ontdekt de kerk – opnieuw – als het ‘mystieke lichaam van Christus’. Michel zet zich in voor vernieuwing van de liturgie omdat de liturgie de beste methode is om de basisprincipes gemeenschap en participatie – die onlosmakelijk zijn verbonden met de kerk als Lichaam van Christus – over te brengen op de gelovigen. Daarbij is de liturgie ook de beste methode (‘liturgy was the method’) om de gelovigen te laten inzien dat het Lichaam van Christus de sleutel is tot het verstaan van sociale hervorming.<sup>20</sup> In de eucharistie, de zichtbare uiting van het Lichaam van Christus, ziet Michel twee belangrijke kernwaarden naar voren komen: menselijke waardigheid en participatie in een gemeenschap.<sup>21</sup> Michel ziet het lichaam van Christus dan ook als model voor de samenleving:<sup>22</sup> de kerk kan door middel van de viering van de eucharistie de cultuur – buiten de kerkmuren – beïnvloeden met de kernwaarden die Michel voor ogen heeft. Om de cultuur te beïnvloeden is het, volgens Michel, nodig om de gelovigen bekend te maken met de kerk als Lichaam van Christus en de betekenis van dit beeld voor de kerk te laten zien en ervaren. Sacramenten – en in het bijzonder de eucharistie – spelen in de bewustwording en ervaring van de kerk als Lichaam van Christus een belangrijke rol.<sup>23</sup> Het Lichaam van Christus onderscheidt zich van de wereld, maar haakt ook weer aan bij de wereld. Het Lichaam krijgt namelijk gestalte binnen de menselijke condities tijd en ruimte en de kernwaarden voor menselijk leven komen daarin volgens Michel naar voren.

Als Hauerwas en Wells spreken over het lichaam van Christus dan zien zij drie betekenissen terugkomen in de Schriften: het lichaam van de persoon Jezus Christus, de kerk als lichaam van Christus en de eucharistie als lichaam van Christus.<sup>24</sup> Dat laatste aspect is speciaal van belang: de eucharistie geeft het Lichaam een identiteit. Om samen te eten moet de gemeente op één plaats, op één tijdstip bij elkaar komen: zo wordt duidelijk dat de kerk geen vaag idee, geen prijzenswaardig principe en geen onzichtbare invloed is. De kerk

---

<sup>20</sup> Himes, “Virgil Michel,” 202.

<sup>21</sup> Himes, “Virgil Michel,” 215.

<sup>22</sup> Himes, “Virgil Michel,” 205.

<sup>23</sup> Himes, “Virgil Michel,” 209.

<sup>24</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 20.

wordt in tijd en ruimte een Lichaam met een identiteit: in de eucharistie krijgt de kerk alles wat zij nodig heeft om als getuige in de wereld te staan.<sup>25</sup>

De eucharistie wordt door de besproken auteurs gezien als belichaming van het Lichaam van Christus. Gemeenschap en participatie zijn daarbij kernwoorden. De christelijke gemeente wordt uitgenodigd om mee te vieren in een gemeenschappelijke activiteit en staat zo haaks op het individualisme dat er heerst in de westerse samenleving. De kerk laat de wereld zien hoe zij als gemeenschap kan leven: solidariteit, eenheid en participatie zijn dan kernwoorden voor het leven in gemeenschap. De ethische inkleuring van de kerk als Lichaam van Christus komt minder naar voren bij de in deze paragraaf besproken auteurs. Het lijkt erop alsof het Lichaam van Christus de basis vormt voor de verdere doordenking van de ethische implicaties van de eucharistie. De thema's die naar voren komen in de volgende paragrafen vloeien in feite voort uit het principe dat de kerk het Lichaam van Christus is.

#### 4.2.2 *De eucharistie als 'echte' maaltijd*

Verschillende auteurs leggen de nadruk op het maaltijdkarakter van de eucharistie. Dat lijkt vanzelfsprekend, maar dat is volgens verschillende auteurs niet het geval. De Maaltijd van de Heer wordt niet altijd als maaltijd beleefd en dat heeft ook consequenties voor de ethische implicaties van de eucharistie. Wren maakt bijvoorbeeld de opmerking dat Jezus' laatste avondmaal een 'echte maaltijd' was. Een maaltijd met de geur van geroosterd lam, kruiden, het geluid van wijn die in de beker wordt geschonken. Volgens Wren is de viering van avondmaal nu zo ver gekomen dat er wordt geprobeerd 'een maaltijd te houden zonder maaltijd te houden'.<sup>26</sup> Deze formulering heeft Wren ontleend aan Willimon.<sup>27</sup> De achtergrond van Willimons opmerking is zijn constatering dat het maaltijdkarakter van de eucharistie wordt losgelaten vanwege het accent op het individu. Een maaltijd is altijd een gemeenschappelijk gebeuren, stelt Willimon, maar door het gebruik van eucharistische tafelgebeden die zich richten op het individu (in plaats van het collectief), het accent op

---

<sup>25</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 20.

<sup>26</sup> Wren, "Liberation," 839.

<sup>27</sup> Wren verwijst naar Willimon, *Service*, 132: 'Having a meal without having a meal'.

introspectie (zelfonderzoek) en persoonlijke redding komt tijdens de viering de nadruk te liggen op de individuele relatie tussen de gelovige en God. Het hele gemeenschappelijke karakter van een 'echte maaltijd' verdwijnt als het accent bovengemiddeld komt te liggen op persoonlijk geloof. Dan is er volgens Willimon sprake van 'het houden van een maaltijd zonder maaltijd te houden'.<sup>28</sup>

De wortels van deze verarming liggen volgens Willimon in de Reformatie. Nu stelt Willimon dat in de Reformatie het maaltijdkarakter van de eucharistie uiteindelijk naar de achtergrond is verdwenen terwijl de reformatoren de gemeenschappelijke participatie juist weer naar voren wilden brengen in de Avondmaalsviering (als reactie op de viering van de Maaltijd van de Heer in de rooms-katholieke kerk). Het accent op het individu tijdens de gemeenschappelijke maaltijd heeft het maaltijdkarakter van de eucharistie, volgens Willimon, weinig goed gedaan. Volgens Willimon lijkt het erop alsof de kerk zichzelf steeds weer probeert te beschermen tegen de radicale, gemeenschappelijke (gemeenschapsvormende), transformerende kracht van de Maaltijd van de Heer'.<sup>29</sup> Dit legt hij verder uit. Als Jezus deelnam aan een maaltijd dan was dit een ingrijpend gebeuren. Mensen ergerden zich in eerste instantie niet aan Jezus' theologie, maar aan het feit dat Hij zondaren ontving en met hen at.<sup>30</sup> In feite is het maaltijdkarakter van de eucharistie een meetlat: de zichtbare viering van de eucharistie meet in hoeverre de kerk de wil van Christus belichaamt, zegt Willimon. Daarmee bedoelt hij: de Maaltijd van de Heer dient het karakter met zich mee te dragen van de radicale inclusieve maaltijd waarbij Jezus aanwezig was.<sup>31</sup>

Wren onderstreept het concrete maaltijdkarakter van de eucharistie om te benadrukken dat de gelovigen in de eucharistie de basisbehoeften (eten en drinken) voor hun bestaan

---

<sup>28</sup> Dit lijkt ook in de huidige Nederlandse context ook een reëel gevaar. In de praktijk maakte ik bijvoorbeeld mee dat in een PKN-gemeente met Gereformeerde Bondssignatuur een predikant het gemeenschappelijke karakter van het Avondmaal wilde benadrukken. Om dit te doen vroeg hij de gemeenteleden om elkaar een hand te geven aan het einde van de tafelviering. Dit werd hem niet in dank afgenomen. Eén reactie – per brief – was tekenend: 'Ik zit daar voor mijzelf...'.  
<sup>29</sup> Willimon, *Service*, 132.  
<sup>30</sup> Willimon, *Service*, 133.  
<sup>31</sup> Willimon, *Service*, 134.

ontvangen.<sup>32</sup> Willimon geeft ook aan dat de eucharistie een moment is waarop mensen hun noodzakelijke behoeften ontvangen. Daarnaast noemt hij de eucharistieviering ook een protest ten opzichte van de wijze waarop de wereld omgaat met honger, voedsel (en gemeenschap).<sup>33</sup> De viering van de eucharistie zet aan tot gerechtigheid: het laat de ongerechtigheid in de wereld zien als het gaat om verdeling van voedsel, en laat zien dat er in het Koninkrijk van God overvloed te krijgen is.

Ook Wainwright verbindt het dagelijks eten en drinken ook met de eucharistie. Hij moet dan wel de uitspraak van Paulus 'Het koninkrijk van God is geen kwestie van spijs en drank, maar van gerechtigheid, vrede en vreugde door de heilige Geest' (Rom. 14:17) uitleggen met het oog op zijn eigen standpunt. Het lijkt er bij Paulus op alsof het dagelijks voedsel juist geen plek krijgt in het Koninkrijk van God, maar hier is de context van belang. Paulus' publiek deed Gods werk geweld aan door de wijze waarop ze omgingen met eten. Het eten van onrein voedsel zorgde voor scheuring, een breuk in de gemeenschap.<sup>34</sup> Voedsel mag dus niet verworden tot een splijtzwam in de gemeente volgens Paulus. Het Koninkrijk van God is, volgens Wainwright, eten en drinken voor zover dat eten en drinken gestalte geeft aan gerechtigheid, vrede en blijdschap door de Heilige Geest. Nu wordt er tijdens de eucharistie gebruik gemaakt van eten en drinken dat gewoon verkrijgbaar is in deze wereld. De eucharistie moet volgens Wainwright zo gevierd worden dat de wereld ziet dat het Koninkrijk van God bestaat uit eten en drinken, voor zover daarin gerechtigheid, vrede en blijdschap door de Heilige Geest belichaamd worden. Willimon onderstreept de continue lijn die er loopt van de eucharistie naar de wereld: een maaltijd is herkenbaar voor de wereld.<sup>35</sup> Tegelijkertijd – en dan beroept Willimon zich op Hauerwas – moet de kerk de wereld laten zien wat de wereld kan zijn, maar (nog) niet is. Willimon verwijst hierbij weer naar de inclusieve maaltijden die Jezus organiseerde. In de volgende paragraaf ga ik in op het inclusieve karakter van de eucharistieviering. In deze paragraaf benadrukken de auteurs het belang van het maaltijdkarakter van de eucharistie. Daarin komt met name het

---

<sup>32</sup> Wren, "Liberation," 839.

<sup>33</sup> Willimon, *Service*, 130.

<sup>34</sup> Wainwright, "Eucharist / Ethics," 135.

<sup>35</sup> Willimon, *Service*, 131. De 'instrumenten' om sacramenten vorm te geven zijn alledaagse dingen: brood, wijn, water, aanraking, gebaar, beweging. Willimon zegt ook dat de gelovige aan de tafel zijn 'aardsheid of geschapenheid' niet kan vergeten als hij het Avondmaalsbrood zit te kauwen.

gemeenschapsvormende element naar voren. Tegelijk wordt de geestelijke betekenis van de eucharistie verbonden met de aardse basisbehoeften. Daarnaast brengt een echte maaltijd ook aan het licht waar voedsel vandaan komt: is het rechtvaardig geproduceerd? Ze benadrukken ook dat een maaltijd herkenbaar is voor de wereld. Tegelijk laat de kerk, tijdens de Maaltijd van de Heer, zien wat het betekent om als christelijke gemeenschap te leven.

#### 4.2.3 *Inclusiviteit*

Een terugkerend thema bij de doordenking van de eucharistie als bron voor ethiek is 'inclusiviteit'. Daarmee wordt bedoeld in hoeverre de Maaltijd van de Heer mensen met verschillende achtergronden bij elkaar brengt en welkom heet aan de tafel.

Voor Willimon is het inclusieve karakter van de eucharistie een aangelegen punt. Aan de tafel van de Heer wordt volgens hem zichtbaar in hoeverre de kerk Christus' wil belichaamt.<sup>36</sup> De sacramenten – en in het bijzonder de eucharistie – werken beoordelend, allereerst voor de gelovigen.<sup>37</sup> Ze stellen de vraag aan de deelnemers: zijn de waarden waar de kerk als het Lichaam van Christus voor staat ook daadwerkelijk terug te zien in de viering van de Maaltijd van de Heer?

Een belangrijke waarde van de kerk is eenheid, geeft Willimon aan. Het eigene van de kerk is het present zijn in de wereld als verzoende gemeenschap waar Christus' dood en leven worden belichaamd. De kerk zou zich van de wereld moeten onderscheiden door te laten zien wat het betekent om een gemeenschap te vormen waar liefde gestalte krijgt. Een gemeenschap waar een diversiteit aan mensen welkom is. In het bijzonder rondom de Maaltijd van de Heer. Volgens Willimon is de wereld niet in staat om zo'n gemeenschap te vormen. Als de wereld eenheid wil belichamen dan doet zij dit op basis van pluralistisch relativisme (dat alle waarheidsclaims niet van elkaar verschillen of allemaal waar zijn), door totalitaire regimes in het leven te roepen of subgroepen te vormen die samenkomen rondom gemeenschappelijke persoonlijke interesses. Volgens Willimon is de eucharistie

---

<sup>36</sup> Hier is zo'n voortvloeiende te zien waar ik op pagina 56 aan refereerde.

<sup>37</sup> Willimon, *Service*, 135.

allereerst een oordeel voor de kerk: want in hoeverre ontstijgt de viering van de Maaltijd van de Heer de wijze waarop de wereld gestalte wil geven aan gemeenschap? Daarnaast wordt de wereld geoordeeld door de kerk als zij de eucharistie viert: werkelijke gemeenschap is alleen mogelijk in Christus, daar is namelijk ruimte voor verzoening en vrede. Die verzoening en vrede dienen in de kerk zichtbaar te worden in de gemeenschap en daarom is het van belang dat de kerk aandacht besteedt aan de vraag wie zij welkom heet aan de tafel, waar de gasten plaatsnemen en hoe zij behandeld worden als de maaltijd begint. Willimon zegt in dit kader dat Jezus' maaltijden voor onze eucharistievieringen hét model zijn. Een ethiek die gebaseerd is op de eucharistie doet er volgens Willimon goed aan om specifiek te kijken naar Jezus' maaltijden en gelijkenissen waarin maaltijden naar voren komen.<sup>38</sup> Is er ruimte voor kinderen aan de tafel van de Heer? Zijn er zieken, armen, hongerigen, zwakken en gehandicapten aanwezig?<sup>39</sup> Is de taal van de eucharistieviering inclusief zodat iedereen zich aangesproken weet?<sup>40</sup>

Himes sluit hier precies op aan met de vragen: wie neemt welke rol op zich tijdens de viering? Wie zijn uitgesloten van bepaalde rollen? Wie is uitgesloten van de groep die deelneemt aan de eucharistie? Welke taal wordt er gesproken en welke dimensies van het Evangelie worden zelden naar voren gebracht tijdens de Maaltijd van Heer?<sup>41</sup>

White gaat ook in op de vraag wie er welkom zijn aan de Maaltijd van de Heer. Hij ziet rondom de viering van de eucharistie een dubbelzinnigheid naar voren komen met betrekking tot rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid: aan de ene kant is de eucharistie een teken van vrede, een voorafschaduw van de hemelse vrede. Aan de andere kant maskeert de avondmaalsviering interne worstelingen, dominantie en onderdrukking. Door de één wordt de viering van de Maaltijd van de Heer als bevrijdend ervaren terwijl een

---

<sup>38</sup> Willimon, *Service*, 135.

<sup>39</sup> Willimon, *Service*, 137. Hij verwijst in dit kader naar 1 Kor. 10:16-17. De kerk moet mensen uitnodigen, als ze willen meevieren en luisteren dan zijn ze van harte welkom stelt Willimon.

<sup>40</sup> Willimon, *Service*, 136.

<sup>41</sup> Himes, "Virgil Michel," 218.



ander de viering maar net kan tolereren. Dubbelzinnigheid dus: vrede, maar aan de andere ook onrechtvaardigheid tijdens de eucharistieviering.<sup>42</sup>

White bekijkt in dit kader de positie van kinderen (binnen *The United Methodist Church*) als concreet voorbeeld van buitensluiting met betrekking tot de eucharistieviering. Kinderen zijn – ondanks dat zij gedoopt zijn – aspirant leden. Ze zijn nog geen volwaardige leden en mogen daarom ook nog niet aan het Avondmaal deelnemen.<sup>43</sup> White zegt heel scherp: ‘Gewoonlijk dopen we baby’s waarna we ze direct excommuniceren’.<sup>44</sup> Voor iemand deel mag nemen aan het Avondmaal moet hij weten wat dit sacrament inhoudt, is de tegenwerping van hen die kinderen niet toelaten aan de Maaltijd van de Heer. White stelt dat op deze manier van kinderen wordt verwacht dat zij eerst leren te denken en te spreken als een volwassene alvorens zij deel mogen nemen aan de eucharistie. Dat is een opmerkelijke ontwikkeling, stelt White, omdat in het Nieuwe Testament de doop volkomen initiatie in de kerk betekent.<sup>45</sup> White zegt dus: gedoopte kinderen horen bij de christelijke gemeenschap en moeten ook welkom zijn aan de tafel van de Heer.<sup>46</sup> Ook White laat zien dat de eucharistie een beoordelend karakter heeft en de echte bedoelingen van een kerkelijke gemeenschap boven tafel brengt. Als kinderen niet worden toegelaten aan de tafel dan blijkt daaruit dat de kinderen toch niet zo’n prominente plaats krijgen in de gemeenschap als vaak gezegd wordt. Overigens werkt de weerhouding van kinderen door in de vorming van hun karakter en verantwoordelijkheidsgevoel: als kinderen niet ‘klaar zijn’ om aan de eucharistie deel te nemen dan zullen ze op andere terreinen in het kerkelijk leven ook geen verantwoordelijkheid dragen.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> White, “Justice,” 177.

<sup>43</sup> Dat is overigens ook herkenbaar voor de situatie in verschillende PKN-gemeenten: kinderen nemen geen deel aan het avondmaal. Als zij belijdenis hebben gedaan worden zij toegelaten tot de tafel.

<sup>44</sup> White, “Justice,” 177: ‘Usually we baptize babies and then immediately excommunicate them’.

<sup>45</sup> White, “Justice,” 177, 1 Kor. 12:13.

<sup>46</sup> Om zijn stelling te ondersteunen geeft White ook aan dat Jezus de volwassenen voorhoudt dat ze moeten worden als een kind om het koninkrijk van God binnen te gaan.

<sup>47</sup> White, “Justice,” 177-178.

Wat in dit kader voor kinderen geldt, dat gaat ook op voor vrouwen stelt White.<sup>48</sup> En hij is niet de enige die aandacht besteedt aan de situatie dat vrouwen soms ook worden achtergesteld met het oog op de eucharistie. Ook Himes besteedt aandacht aan de ondergeschikte positie van vrouwen rondom de viering van de eucharistie.<sup>49</sup>

Wren gaat nog verder voor wat betreft het inclusieve karakter van de Maaltijd van de Heer. Hij stelt een maaltijd voor die open staat voor iedereen: ook voor de ongelovigen en gelovigen die geen lid van de gemeenschap zijn.<sup>50</sup> In navolging van Willimon gaat Wren in op de maaltijden die Jezus had met zondaren. Dit was een doorn in het oog<sup>51</sup> van de religieuze leiders van Israël. Wren benadrukt dat het tegenwoordig juist andersom is: mensen buiten de kerk zullen de wijze waarop de eucharistie in veel kerken wordt gevierd als belemmering ervaren. Zondaren mogen niet zomaar plaatsnemen aan de tafel van de Heer. Deelname aan de tafel van de Heer is conditioneel: er worden voorwaarden gesteld aan deelname aan de eucharistie. De kerk heeft het ongemakkelijke karakter – het eten met zondaars – van de eucharistie weggenomen en juist hindernissen opgeworpen zodat zondaars niet zo gauw aan zullen sluiten aan de tafel van de Heer, stelt Wren. Hij verzet zich tegen de eucharistie als binnenkerkelijk gebeuren; het is juist nodig dat mensen van buitenaf aanschuiven aan de tafel.<sup>52</sup>

Zoals wellicht is opgevallen zijn de verschillende auteurs het vooral met elkaar eens wat betreft het inclusieve karakter van de eucharistie. Er is een ook tegengestem die wordt vertolkt door Lysaught. Vanuit de rooms-katholieke traditie is er, volgens haar, namelijk wel aandacht voor buitensluiting. Volwassenen die nog niet zijn geïnitieerd als lid binnen de

---

<sup>48</sup> White, "Justice," 178.

<sup>49</sup> Himes, "Virgil Michel," 218. Himes geeft aan dat Michel ziet dat vrouwen een ondergeschikte rol spelen bij de viering van de eucharistie. De eucharistie dient er juist voor om het kerkelijk leven in het heden uit te dagen, om visie te ontwikkelen zodat de gelovigen participeren in de gemeenschap. Omwille van de omvang van het hoofdstuk ga ik niet verder in op dit thema.

<sup>50</sup> Wren, "Liberation," 839.

<sup>51</sup> Wren wijst naar het woord *skandalon*. De meest gangbare Nederlands vertaling van dit woord is: struikelblok.

<sup>52</sup> Wren verwijst hierbij naar: Choang-Seng Song, *The Compassionate God*. New York: Orbis Books, 1982, 123 vv.

rooms-katholieke kerk<sup>53</sup> mogen de liturgie van het Woord wel meemaken, maar worden voorafgaand aan de eucharistieviering verzocht om op te staan en de dienst te verlaten. Overigens duidt Lysaught deze 'uitsluiting' niet alleen als buitensluiting, maar ook als een vorm van speciale aandacht waarin blijkt dat kandidaten waardevol zijn voor de gemeenschap. Ze zijn echter nog niet volledig geïncorporeerd als leden van het Lichaam van Christus en daarom zijn zij nog niet gereed om de eucharistie mee te maken.<sup>54</sup> Lysaught sluit dus niet aan bij de auteurs die de eucharistie benaderen als open, inclusieve maaltijd. Er moet eerst een moment van inwijding zijn. Er wordt dus een grens getrokken voor mensen mogen participeren aan de Maaltijd van de Heer.

Ook Hauerwas en Wells laten zien dat er toch grenzen zijn aan de deelname van de Maaltijd van de Heer. Zij beschrijven dit aan de hand van een situatie die één van hen meemaakte als predikant van een kleine gemeente in een achterstandswijk. Tijdens de viering van de eucharistie kwamen zeven jongens van twaalf – dertien jaar de kerk binnen en vroegen: 'Gaaf u ons daar ook wat van geven?'. De predikant legde het brood even neer en vroeg de jongens om buiten te wachten. 'Want, zo vertelde de predikant, we doen hier iets wat het belangrijkste is in het leven van de mensen hier in de kerk: ik denk dat wat we hier doen niet het belangrijkste is in jullie leven. Na de dienst gaan we in gesprek over de dingen die echt belangrijk zijn in het leven en hoe je kunt leren ze te doen'.<sup>55</sup> Hauerwas en Wells geven dus ook aan dat het participeren aan de Maaltijd van Heer een serieuze zaak is: niet iedereen vanuit de wereld – zonder kennis van zaken – kan maar meedoen met de eucharistieviering.

In deze paragraaf is naar voren gekomen dat een groot aantal auteurs kiezen voor een inclusieve benadering van de Maaltijd van de Heer. Andere auteurs zien de eucharistieviering als een sacrament waarin de kerk zich juist onderscheidt van de wereld. Mensen die participeren moeten eerst ingewijd zijn om deel te mogen nemen aan de tafel van de Heer.

---

<sup>53</sup> Het gaat hier om de *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (initiatie van volwassen bekeerlingen in de rooms-katholieke-katholieke kerk). Zij worden geleidelijk aan ingewijd in de praktijken van de kerk.

<sup>54</sup> Lysaught, "Basic Training," 271.

<sup>55</sup> Hauerwas en Wells, *Blackwell Companion*, 12.

### 4.3 Conclusies

Aan het eind van dit hoofdstuk keren we terug bij de vraag: *Op welke wijze krijgt het sacrament van de eucharistie een plek binnen de theologische ethiek van de auteurs die al eerder naar voren kwamen en andere auteurs die in het bijzonder ingaan op de eucharistie als bron voor ethiek?*

De hernieuwde aandacht voor de kerk als Lichaam van Christus is ook bepalend geweest voor de theologisch-ethische ontwikkeling waarbij de eucharistie als bron voor ethiek wordt aangewend. De viering van de eucharistie is de zichtbare uiting van het Lichaam van Christus. Het accent op de gemeenschap als Lichaam van Christus zorgt er voor dat de theologische discussie – wat de betekenis nu precies is van brood en wijn als Lichaam van Christus – wordt vermeden.

Het valt op dat de auteurs hebben gepubliceerd over de eucharistie als bron voor ethiek in reactie op de ritualisering van de eucharistie. Daarmee wordt bedoeld dat de maaltijd wordt gestileerd door het gebruik van bepaalde woorden, handelingen en voorwerpen die in het dagelijks leven niet gebruikt worden tijdens een maaltijd. Daardoor ontstaat er een kloof tussen het 'gewone' leven en het leven in de kerk. Ergens is er een breuk ontstaan tussen het sacrament en het dagelijks leven van de gelovige. De verschillende auteurs betogen dat de eucharistieviering weer opgevat moet worden als 'echte' maaltijd.

De Maaltijd van de Heer is van oorsprong een 'echte maaltijd' geweest. In die hoedanigheid kreeg de eucharistie juist betekenis. Verschillende auteurs zijn het er over eens dat de huidige viering van het avondmaal als echte maaltijd zou moeten worden ingevuld.

De meeste auteurs die naar voren zijn gekomen in dit hoofdstuk benadrukken het inclusieve karakter van de eucharistie. Deze visie wordt met name ingegeven door Jezus' maaltijden met zondaren. De huidige eucharistievieringen zijn nog niet zo inclusief als zij zouden willen zien.

Aan de andere kant zijn er ook auteurs die zich afvragen waar de grens ligt van het toelaten van mensen aan de Maaltijd van de Heer. De gemeente komt bij elkaar als Lichaam van Christus: om toegevoegd te worden aan het Lichaam is dan een vorm van inwijding nodig (doop, belijdenis). Als de kerk de wereld moet leren de wereld te zijn dan betekent dit ook dat er grenzen moeten worden gesteld aan de eucharistieviering. Dat geluid is in verhouding minder naar voren gekomen in de literatuur die bestudeerd is in dit hoofdstuk.

De relatie tussen armen en rijken is enkele keren kort aan bod gekomen. De relatie tussen de eucharistie en bezit bespreek ik in het volgende hoofdstuk. In hoofdstuk vijf sta ik stil bij de vraag in hoeverre de eucharistie wordt verbonden met rijkdom en bezit.

## 5 De eucharistie in relatie tot bezit

### 5.1 Inleiding

In het vooronderzoek van deze studie kwam naar voren dat de eucharistie soms als uitgangspunt wordt genomen voor de ethische reflectie op de wijze waarop de kerk omgaat met rijkdom en bezit: in *'The Blackwell Companion'* staan verschillende auteurs specifiek stil bij deze thematiek.<sup>1</sup> De vraag is of het thema rijkdom en bezit een belangrijk thema is bij auteurs die werken vanuit de liturgie in de ethiek. Daarbij richt ik mij specifiek op de eucharistie als bron voor ethiek met betrekking tot rijkdom en bezit, omdat ik tijdens het verkennend vooronderzoek merkte dat de eucharistie werd aangewend als bron om na te gaan hoe christenen met bezit dienen om te gaan. De vervolgvraag is hoe de verbinding tussen eucharistie en rijkdom en bezit wordt onderbouwd. Wordt er bijvoorbeeld verwezen naar Bijbelgedeelten, en wordt er vanuit de geloofsleer of geloofspraktijk systematisch nagedacht over de eucharistie als bron voor economische gerechtigheid? Het antwoord op deze vraag is van belang omdat hieruit afgeleid kan worden in hoeverre de liturgie – en specifiek: de eucharistie – kan fungeren als richtingwijzer voor de wijze waarop christenen met bezit dienen om te gaan. Vanuit de literatuur die al eerder naar voren is gekomen in de voorgaande hoofdstukken zal er een, met het oog op de omvang van deze masterthesis, beperkte inventarisatie gedaan worden van de relatie eucharistie – rijkdom en bezit.

In de eerste paragraaf sta ik stil bij de natuurlijke verbinding die verschillende theologen zien tussen de eucharistieviering en bezit. In de christelijke traditie is die link – volgens de auteurs die naar voren komen in dit hoofdstuk – expliciet aanwezig, zeker tot aan de periode van de Reformatie. De verbinding tussen de viering van de Maaltijd van de Heer en bezit is volgens hen echter op z'n minst naar de achtergrond verdwenen in veel christelijke tradities. Verschillende auteurs betogen dat bezit juist niet los is te zien van de

---

<sup>1</sup> Stephen Long en Tripp York, "Remembering: Offering our Gifts," in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Stanley Hauerwas en Samuel Wells (eds.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, 332-346. Stephen Fowl, "Being Blessed: Wealth, Property, and Theft," in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Stanley Hauerwas en Samuel Wells (eds.), Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, 455-467.

avondmaalsviering, dat de zondagse liturgie en het leven van de werkweek juist daarin bij elkaar komen.<sup>2</sup>

In de tweede paragraaf ga ik op het offeren van Gods gaven in. Het offeren is een kernelement tijdens de eucharistieviering, zo stellen de auteurs die in dit hoofdstuk aan het woord komen. De verbinding tussen het gewone leven en de liturgie wordt gelegd door het offeren van de gaven die God aan zijn mensen geeft. Ook het element van offeren is volgens genoemde auteurs naar de achtergrond verdwenen in – met name – de protestantse traditie. In deze paragraaf gaan we in op de vraag hoe de offergedachte – die naar voren komt in de eucharistieviering – uitgelegd moet worden met het oog op het eenmalige offer van Christus: daarbij ga ik ook in op de vraag in hoeverre de offergedachte doorwerkt in de ethische doordenking van bezit, rijkdom en armoede.

In de derde paragraaf sta ik stil bij een ethiek die gekenmerkt wordt door dankbaarheid. De dankbaarheid vloeit voort uit het offeren van de gaven die God geeft. Als de kerk haar gaven offert dan realiseert zij zich dat zij haar bezittingen uit Gods hand ontvangen heeft. Tijdens de viering van de Maaltijd van de Heer wordt er ook stilgestaan bij het eenmalige en unieke offer van Christus: deze gebeurtenis zet aan tot dankbaarheid. Uit die dankbaarheid volgt de stap dat gelovigen een leven gaan leven dat getypeerd wordt door dankbaarheid. In het vorige hoofdstuk zagen we ook al dat de eucharistieviering allesbepalend is voor de liturgie. De liturgie dient eucharistisch te zijn: de dankzegging dient de liturgie te bepalen. In de eucharistieviering komt deze dankbaarheid tot een hoogtepunt: er wordt concreet dankbaarheid betoond door het offeren van gaven en er wordt in herinnering gebracht dat de kerk de kerk is door het offer van Christus.

## *5.2 De 'natuurlijke' verbinding tussen de eucharistie en bezit.*

In deze paragraaf gaan we in op wat de auteurs aanduiden als de 'natuurlijke' relatie tussen de eucharistieviering en bezit. Impliciet draagt de eucharistie een verbinding met bezit in zich mee. Tijdens de viering van de Maaltijd van de Heer komen in de viering bezittingen

---

<sup>2</sup> Willimon, *Service*; Wren, "Liberation," Long en York, "Remembering".

naar voren in het offeren en het eten en drinken van brood en wijn. In deze paragraaf sta ik stil bij verschillende theologen die deze 'natuurlijke' verbinding beargumenteren.

Wren stelt dat de eucharistie een maaltijd is waar de gemeenschap bezittingen deelt met elkaar. In de eerste eeuwen was dit de praktijk binnen de kerk. Wren geeft het voorbeeld van Johannes Chrysostomus die verkondigde dat eerst de hongerigen gevoed moesten worden, en dat pas daarna de avondmaalstafel gereedgemaakt kon worden. Een ander voorbeeld is de niet-christelijke Aristides die christenen verdedigt tegenover keizer Hadrianus: 'Als iemand van hen arm is en als er niet voldoende voedsel is om rond te laten gaan, dan vasten ze enkele dagen om hem het voedsel te geven dat hij nodig heeft'.<sup>3</sup> Hetzelfde gold voor de eucharistieviering: mensen moesten zelf brood en wijn bijeenbrengen. Gemeenschap – *communio* – betekende: het delen van elkaars goederen. En in de eucharistie kwam dit in de vroege Kerk nadrukkelijk naar voren. Het was vaak bittere noodzaak – en geen naïef idealisme – om elkaars bezittingen te delen in de christelijke gemeente, omdat niet iedereen voldoende middelen had om zichzelf te onderhouden.

Ook Willimon geeft enkele voorbeelden van de situatie in de vroegchristelijke kerk. Tijdens de eucharistieviering werden er spullen ingezameld voor weduwen, wezen en anderen die hulp nodig hadden binnen de gemeenschap. Willimon laat zien dat Hippolytus (200 n. Chr.) beschrijft dat diakenen de gaven van de gemeente tijdens de eucharistieviering naar de tafel brengen (brood, wijn, kaas, olijven, honing, melk en ander voedsel). Daar, aan de tafel van de Heer, werden de gaven gezegend en uitgedeeld aan de gemeente. Datgene wat nog overbleef was voor de mensen die in nood verkeerden.<sup>4</sup> De viering van de eucharistie was dus volop verbonden met het alledaagse leven. Willimon laat zien dat er in de vroegchristelijke kerk ontwikkelingen waren waarbij de materiële gaven werden

---

<sup>3</sup> Wren, "Liberation," 840.

<sup>4</sup> Willimon, *Service*, 189-190.



vergeestelijkt door christenen met een gnostieke achtergrond.<sup>5</sup> Het offeren van materieel bezit dreigde zo te verdwijnen uit de eucharistieviering.

Een desastreuze ontwikkeling voor de eucharistie binnen de rooms-katholieke kerk was volgens Willimon het klerikalisme. Na de Middeleeuwen – Willimon geeft geen tijdsaanduiding – was de priester namelijk de enige die gaven mocht brengen. De leken, die voorheen hun gaven meebrachten naar de tafel, participeerden niet meer in het offeren, maar dienden alleen de handen op te houden om de eucharistie te kunnen vieren.<sup>6</sup> Dit was, volgens Willimon, een desastreuze ontwikkeling omdat zo de verbinding tussen het dagelijkse leven en de liturgie verdween.

Long en York betogen ook dat de eucharistie voorheen een activiteit was waarbij theologie en maatschappij met elkaar verbonden werden. Ze doen een beroep op het werk van Eamon Duffy die uitgebreid ingaat op de betekenis van de eucharistie voor het sociale leven en de verdeling van macht in Engeland in de 16<sup>e</sup> eeuw.<sup>7</sup> Ook in het 16<sup>e</sup> eeuwse Engeland brachten mensen hun gaven mee naar de eucharistieviering. Duffy zegt dat het brengen van deze gaven voor harmonie zorgde: mensen brachten gaven mee voor de gemeenschap waardoor de sociale banden versterkt werden. Tegelijk werden ook verschillen duidelijk merkbaar: het ene gemeentelid kon meer afdragen dan het andere en degene die meer kon afdragen had meer te zeggen dan degene die minder meebracht.<sup>8</sup> Een recenter voorbeeld dat Long en York geven, is de eucharistieviering binnen *The Methodist Church* op Haïti: daar worden groenten en levende dieren (kippen, varkens en zelfs ezels) naar de tafel gebracht als teken van dankbaarheid voor Gods goedheid en zorg.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> In de gnostieke traditie was het materiële ondergeschikt aan het geestelijke. Willimon noemt geen jaartallen of namen van theologen die deze ontwikkelingen op gang brachten.

<sup>6</sup> Willimon, *Service*, 190.

<sup>7</sup> Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, C.1400-c.1580*. New Haven and London: Yale University Press, 2005.

<sup>8</sup> Long en York, "Remembering," 333-334.

<sup>9</sup> Long en York, "Remembering," 333.

We zullen in de volgende paragraaf nog specifieker ingaan op het offeren tijdens de eucharistieviering, maar uit de voorbeelden die geschetst zijn in deze paragraaf blijkt dat er een verbinding is tussen de eucharistieviering en het delen van bezittingen.

In het vorige hoofdstuk stonden we stil bij de eucharistie als echte maaltijd. Wren benadrukt dat aspect nog een keer als hij stilstaat bij zijn toelichting op de eucharistie als maaltijd waar er bezit wordt gedeeld. De tekenen brood en wijn wijzen naar het lichaam en bloed van Christus, maar hij merkt daar nog iets bij op: brood en wijn zijn producten die tot stand komen door menselijke arbeid. Tijdens de Maaltijd van de Heer worden deze producten gedeeld; iedereen die deelneemt aan de eucharistie deelt in deze gaven. De eucharistie moet volgens Wren dan ook een teken van hoop zijn in de wereld. Een plaats waar de hongerigen en armen voorzien worden van voedsel. Een plaats waar het eten dat door menselijke arbeid is binnengehaald eerlijk wordt verdeeld. Wren ziet de Maaltijd van de Heer dus ook als plaats waar eten, dat gefabriceerd is door mensen, in overvloed gedeeld wordt. Tegelijk raakt de eucharistie ook aan de wijze waarop voedsel (en dat geldt natuurlijk ook voor alle andere bezittingen) is geoogst en bewerkt. Het kan volgens Wren niet zo zijn dat het voedsel aan de tafel van de Heer is geoogst en bewerkt door mensen die geen eerlijk loon hebben ontvangen.<sup>10</sup> In mijn eigen woorden: de eucharistieviering dient dus een *fair trade* karakter te hebben. De eucharistie is volgens Wren geen sacrament dat voor politieke doeleinden aangewend moet worden, maar impliciet komt er – in het brengen van brood en wijn naar de tafel – wel naar voren dat de kerk aan de tafel overvloedig voedsel ontvangt in een wereld waarin er ook zoveel onrechtvaardigheid is met betrekking tot de verdeling van voedsel in deze wereld. De eucharistie brengt volgens Wren dus impliciet economische thema's – bezit, arbeid, rijkdom – naar voren waar de kerkelijke gemeente op dient te reflecteren en – binnen haar mogelijkheden – te handelen.

In deze paragraaf hebben we gezien dat de eucharistie – in de kern verbonden is met bezit. Er zijn echter ook weerstanden tegen de verbinding van de eucharistie met bezit, in die zin dat het zou gaan om het brengen van offers. Met name dat laatste verdient nu de aandacht.

---

<sup>10</sup> Wren, "Liberation," 840-841.

Is het theologisch juist om offers te brengen tijdens de eucharistieviering? Dat thema – het offeren van Gods gaven – gaan we in de volgende paragraaf behandelen.

### 5.3 *Het offeren van Gods gaven*

Willimon betoogt dat in de vroegchristelijke kerk er volop aandacht was voor het offeren van de goede gaven die de gemeente had ontvangen uit Gods hand. Het *offerimus* (wij offeren) maakte deel uit van de eucharistieviering. In de gereformeerde traditie is het *offerimus* losgelaten omdat volgens de protestantse reformatoren (Willimon noemt geen namen) de offers – die gebracht werden door de gelovigen – op gespannen voet stonden met het unieke en eenmalige offer van Jezus Christus. De reformatoren vonden namelijk dat de offers het volkomen, unieke en perfecte offer van Jezus Christus geweld aandeden: alsof mensen daar nog iets aan toe moesten voegen. Daarbij stelden de reformatoren ook dat de mens niet in staat is om God iets terug te geven als dank voor wat Hij deed voor de mensheid.<sup>11</sup> Rechtfvaardiging door geloof alleen – niet door werken – was een fundamenteel uitgangspunt voor de reformatoren. Luther vatte de Maaltijd van de Heer dan ook niet op als *sacrificium* (de gave van de mensheid aan God), maar als *testamentum* (Gods gave aan de mensheid).<sup>12</sup> Van de gemeente werd geloof gevraagd en geen werk: dit betekende dus ook dat het brengen van offers werd geschrapt als onderdeel en duiding van de eucharistie.

In de vorige paragraaf kwam al naar voren dat onder invloed van het gnosticisme het offeren tijdens de eucharistieviering werd vergeestelijkt. Geïnspireerd door een andere theologische invalshoek – namelijk de nadruk op rechtvaardigmaking – kozen de reformatoren ook voor een geestelijke opvatting van het brengen van offers. De reden daarvoor was volgens Willimon de overaccentuering van het geloof en de onderwaardering van de werken van het geloof. Willimon nuanceert zijn opvatting wel enigszins omdat hij stelt dat de voormannen van de Reformatie, Calvijn en Luther, het belang van zelfopoffering vasthielden als juiste reactie op de zelfopoffering van Christus. Het was echter wel zo dat in de loop van de Reformatie het geloof een voorwaarde werd voor goed werk: alleen gelovigen die zekerheid hadden wat betreft hun redding konden een poging doen om

---

<sup>11</sup> Willimon, *Service*, 190-191.

<sup>12</sup> Willimon, *Service*, 191.

goed werk te verrichten.<sup>13</sup> Het praktiseren van goed werk in de liturgie werd bij de reformatoren dus verdacht. Dat had ook gevolgen voor de invulling van de liturgie.

Willimon laat zien dat de reformatoren in de liturgie vooral de nadruk legden op de 'rechtvaardiging door het geloof' terwijl de 'heiligmaking' niet of nauwelijks gestalte kreeg.<sup>14</sup> In de eucharistieviering was dit ook terug te zien. Brood en wijn werden openlijk neergezet, terwijl de inzameling van de gaven werd bedekt. Door de inzameling van de gaven naar de achtergrond van de viering te laten verdwijnen vond er een breuk plaats tussen de eucharistieviering en de werkweek. Dat is opmerkelijk volgens Willimon. De reformatoren wilden juist de verbinding leggen tussen geloof en het dagelijks werk omdat al het werk als goddelijke roeping werd gedefinieerd. Het verdwijnen of vergeestelijken van de dienst van de offeranden in de kerkdienst betekende dus een breuk tussen liturgie en wereld. Dit was een ontwikkeling die de reformatoren niet bewust geïnitieerd hadden: ze wilden juist de rol van de leken, de 'gewone' gelovigen, in de kerkdienst vergroten als reactie op de dominante rol van de clerus in de rooms-katholieke kerkdiensten.<sup>15</sup>

Het vergeestelijken of onderwaarden van de dienst van de offeranden in de protestantse liturgie werkte nog een ontwikkeling in de hand. Door de anonieme inzameling van de gaven (de offerschaal was bedekt met een doek zodat de mensen niet konden zien wat er bijeen werd gebracht) verloor de dienst van offeranden het krachtige gebaar dat zij intrinsiek met zich meedroeg. Juist in relatie tot de eucharistie was het offeren van de gaven een krachtig teken: zo kreeg de dankbaarheid van de christelijke gemeenschap concreet gestalte en werd de dankbaarheid voor Gods genadegaven ook gerelateerd aan het 'tastbare' van de wereld.<sup>16</sup>

Fowl besteedt ook aandacht aan het offeren van gaven tijdens de eucharistieviering. Hij laat zien dat het brengen van de gaven – naar de tafel van de Heer – opgevat kan worden als voorwaarde om Gods zegen te ontvangen. De verleiding om te denken dat God alleen

---

<sup>13</sup> Willimon, *Service*, 192.

<sup>14</sup> Willimon, *Service*, 192.

<sup>15</sup> Willimon, *Service*, 193.

<sup>16</sup> Willimon, *Service*, 192-193.

degenen zegent die gaven meenemen naar de eucharistie ligt op de loer volgens Fowl. De zegen die God geeft, is echter geen antwoord op de offers van de christelijke gemeente, maar iets dat voortkomt uit Gods overvloedige liefde voor ons.<sup>17</sup> We ontvangen alles wat we nodig hebben uit de hand van God. De vraag is echter in hoeverre materieel bezit mag worden bestempeld als gave van God. Deze vraag is juist in de westerse wereld relevant stelt Fowl. Vandaag de dag is het welvaartsevangelie – de boodschap dat God zijn volgelingen zegent met materiële welvaart – actueel. Volgens Fowl nemen de meeste kerken afstand van deze boodschap, maar elimineren of onderdrukken ze ook de verbinding tussen zegen en bezit.<sup>18</sup> Fowl kan zich deze reactie voorstellen, maar laat ook zien dat er in de Bijbel diverse passages naar voren komen waar zegen wel degelijk wordt verbonden met het ontvangen van bezittingen.<sup>19</sup> Fowl staat in het bijzonder stil bij de vergelijking van de christelijke gemeente te Korinthe en Filippi en de gemeente in Jeruzalem (Handelingen 4 tot en met 6) en Efeze (4 en 5). De gaven die Korinthe aan Paulus wil geven worden niet geaccepteerd door hem omdat het erop lijkt dat de gemeente te Korinthe Paulus wil belonen voor bewezen diensten.<sup>20</sup> De gift die de gemeente Filippi aanbiedt wordt wel geaccepteerd door Paulus.<sup>21</sup> Volgens Fowl is het offer, dat de gemeente te Filippi brengt, een uitwisseling van gemeenschappelijk bezit tussen christelijke vrienden.<sup>22</sup> De christelijke vriendschap impliceert dat bezit een gemeenschappelijk goed is. En dat komt volgens Fowl ook juist naar voren in de eucharistieviering.

Volgens Fowl leert de eucharistieviering de gelovigen om te gaan met bezit. Tijdens de eucharistieviering worden bezittingen aan God gegeven. Dat wordt gedaan omdat God deze bezittingen aan de mensen heeft gegeven. Door deze gaven naar voren te brengen en aan God terug te geven laat de gemeente zien: deze gaven hebben wij ontvangen uit Gods hand. Het offeren van 'onze gaven' wordt dus niet gedaan om Gods zegen als beloning te

---

<sup>17</sup> Fowl, "Being Blessed," 455.

<sup>18</sup> Fowl, "Being Blessed," 456.

<sup>19</sup> Ex. 3:8; Jes. 65:17-25; Jer. 33:6-7; Amos 9:11-15.

<sup>20</sup> Fowl, "Being Blessed," 458. Hier wordt verwezen naar: Peter Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relationship with the Corinthians*. Tübingen: Möhr, 1987, 233-251.

<sup>21</sup> Zie Fili 4:10.

<sup>22</sup> Stephen Fowl, "Know your Context: Giving and Receiving Money in Philippians," *Interpretation*, January, 2002, 45-58.

ontvangen stelt Fowl. De dienst van de offeranden onderstreept Gods zegen die heel concreet gestalte krijgt in het dagelijkse leven van de mensen. Daarbij wordt ook benadrukt dat Gods zegen uit genade wordt gegeven: in feite zijn de bezittingen Gods eigendom en worden ze aan de mensen geschonken – zonder dat zij daar aanspraak op kunnen maken.<sup>23</sup> Tijdens de viering van de eucharistie komt het gevende karakter van God naar voren: brood en wijn benadrukken dat het niet zomaar gaat om een gewone uitwisseling van gaven. De gebeden en andere woorden die worden uitgesproken tijdens de viering zetten deze offeranden in een ander licht.<sup>24</sup> Fowl stelt dat de gelovigen door de viering van de eucharistie het goddelijke leven worden ingetrokken. Dat betekent volgens Fowl dat de gelovigen geen gever en ontvanger meer zijn. Als gelovigen het goddelijke leven worden binnengetrokken dan blijft het onderscheid tussen gave, gever en ontvanger niet meer overeind staan.<sup>25</sup> Dat goddelijke leven bestaat uit betrouwbaarheid en waarheid. Het gaat volgens Fowl echter niet vanzelf om met elkaar te leven in waarheid en vertrouwen binnen de gemeente. De christelijke gemeente moet weten van vergeving en verzoening. Dit komt ook juist in de eucharistieviering naar voren: de gemeente leert in waarheid te spreken over de realiteit van de zonde, namelijk dat zonde de relatie met God en met mensen vernietigt. Zover hoeft het echter niet te komen volgens Fowl: er is vergeving en verzoening mogelijk zodat de kerk in waarheid, eenheid en vanuit betrouwbaarheid aanwezig kan zijn in deze wereld.<sup>26</sup> Als de gemeente de zegen ontvangt aan het einde van de eucharistieviering dan wordt er van haar gevraagd om Gods karakter te weerspiegelen in de wereld. En dat raakt ook aan de wijze waarop de gelovigen omgaan met bezit in deze wereld.<sup>27</sup>

In deze paragraaf kwam naar voren dat het offeren van gaven niet wordt gedaan om Gods genade te verdienen of om een beloning te ontvangen. Ze staan in het teken om te benadrukken dat God de gever is van de offers die de gelovigen brengen.

Hoe de relatie tussen de eucharistie en bezit tot uiting komt in de wereld zal ik verder uitwerken in de volgende paragraaf.

---

<sup>23</sup> Fowl, "Being Blessed," 457.

<sup>24</sup> Fowl verwijst naar 1 Kron. 29:11, 14-15 en Episcopal Church, *The Book of Common Prayer*. New York: The Church Hymnal, 1979, 376-377.

<sup>25</sup> Fowl, "Being Blessed," 459.

<sup>26</sup> Fowl, "Being Blessed," 461.

<sup>27</sup> Fowl, "Being Blessed," 466.

#### 5.4 Een ethiek van dankbaarheid

Nu ik in de vorige paragrafen heb stilgestaan bij de natuurlijke verbinding tussen de eucharistie en bezit en het belang van het offeren van Gods gaven, ga ik in deze paragraaf in op de vraag wat het betekent voor de christelijke ethiek om de eucharistie als bron te gebruiken voor de wijze waarop christenen met bezit dienen om te gaan. In de eucharistieviering staat dankbaarheid centraal. We hebben gezien dat in de eucharistieviering wordt geofferd. Dit offeren wordt gedaan vanuit de dankbaarheid. In deze paragraaf ga ik in op het dankbare karakter dat naar voren komt in de eucharistieviering. Ik werk dan ook uit wat het betekent om deze dankbaarheid voor gevolgen heeft voor de wijze waarop christenen dienen om te gaan met bezit, rijkdom. Ik sta bij de bespreking van deze thematiek ook weer stil bij Willimon, Fowl, Wren, Long en York.

Willimon stelt dat de dienst van offeranden in de zondagse eredienst als paradigma, als basis kan dienen voor christelijke ethiek.<sup>28</sup> In de eredienst, en in het bijzonder in de eucharistieviering, offert de gemeente haar gaven als antwoord op de gaven die God heeft gegeven.<sup>29</sup> Willimon betoogt ook dat genade en dankbaarheid theologisch en linguïstisch met elkaar zijn verbonden: Gods *charis* wakkert de *eucharistia* aan bij de gemeente. Om niet heeft de gemeente ontvangen, om niet moet zij geven.<sup>30</sup> Dankbaarheid is de basis voor de christelijke ethiek: dankbaarheid als reactie op Gods genade. Dankbaarheid wordt aangewakkerd door de ervaring dat God een betrouwbare en weldadige Schepper, Onderhouder en Verzoener is voor de wereld. Soms gaat deze ervaring in tegen de ervaringen die mensen opdoen in de wereld (armoede, oorlog, tegenslag). Volgens Willimon gaat de boodschap die wordt doorgegeven in de christelijke traditie dan boven persoonlijke ervaringen.<sup>31</sup> Ieder mens is schuldenaar: mensen hebben het leven ontvangen

---

<sup>28</sup> Zoals al eerder naar voren kwam in dit hoofdstuk ziet Willimon de dienst van de offeranden overigens niet los van de eucharistieviering (als hart van de eredienst). Het offeren van gaven is dus onlosmakelijk verbonden met de eucharistie.

<sup>29</sup> Willimon, *Service*, 194.

<sup>30</sup> Willimon, *Service*, 195.

<sup>31</sup> Willimon, *Service*, 196. Hij citeert hier Rom. 8:31b-32 om de onderliggende reden voor de dankbaarheid – ondanks tegenslagen in deze wereld – te onderstrepen: 'Als God voor ons is, wie kan dan tegen ons zijn? Zal hij, die zijn eigen Zoon niet heeft gespaard, maar hem omwille van ons allen heeft prijsgegeven, met hem niet alles schenken?'

om niet, stelt Willimon. Ieder mens heeft zijn leven ontvangen uit Gods hand, zonder dat hij of zij daar iets aan bijgedragen heeft. Ieder mens staat daarom als schuldenaar tegenover God, stelt Willimon. Het gegeven dat we het leven hebben ontvangen van God moet, volgens Willimon, tot dankbaarheid oproepen. Daarom is de grondhouding van de christen dankbaarheid.

Long en York gaan ook in op het gegeven dat het leven geschonken is door God. Dat is in deze wereld echter niet meer vanzelfsprekend. Daarbij komt ook dat Christus' offer ter verzoening van de schuld van de wereld ook niet vanzelfsprekend is: door de secularisering is het (ver)gevende karakter van God (als Schepper en Redder) verdwenen. Dat werkt door in de manier waarop mensen tegen hun eigen leven, het leven van anderen, maar ook tegen het omgaan met bezittingen aankijken.<sup>32</sup> Long en York geven aan dat de manier waarop mensen aankijken tegen hun leven, hun bezittingen, alles te maken heeft met oriëntatie. Met het begrip oriëntatie doelen Long en York op de wijze waarop kathedralen gebouwd werden en het leven vormden. Kathedralen werden richting het oosten (Oriënt) gebouwd – het thuisland van Christus – als heenwijzing naar het land waar Christus leefde en waar Hij beloofde terug te zullen komen naar deze wereld. Oriëntatie betekende dus: we richten ons leven op Jezus Christus.<sup>33</sup> De praktijk van de eucharistie zorgt er volgens Long en York voor dat de kerk zich steeds weer oriënteert op Christus. Als de gelovigen hun gaven uit dankbaarheid naar de tafel brengen wordt Christus ook de oriëntatie voor de omgang met bezit. Zo wordt duidelijk dat het bezit dat de gemeente heeft ontvangen gave is van God.

Dat heel het leven georiënteerd werd op Christus, inclusief bezit, laat Willimon ook zien. In met name de vroege kerk, zoals Willimon al eerder aangaf, was het brengen van gaven bij het altaar noodzakelijk: er waren mensen in de gemeente die te weinig voedsel hadden om van te kunnen leven. Een wekelijkse inzameling voor de mensen die in nood waren, was dus nodig. Bezit werd gegeven zodat anderen daar profijt van konden hebben.

---

<sup>32</sup> Long en York, "Remembering," 339.

<sup>33</sup> Long en York, "Remembering," 333. Zij verwijzen voor een verklaring van het begrip 'oriëntatie' naar Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 72.



Long en York laten zien dat de wijze waarop er in de huidige westerse wereld om wordt gegaan met het uitwisselen van bezit in contrast staat met dit eucharistisch leven. Kenmerkend voor die westerse wereld is de omgang met bezit op basis van contracten: een contract staat in de traditie van het liberalisme, stellen Long en York. Het is een manier om sociale banden te reguleren. Via een contract wordt er namelijk gedefinieerd waar wederzijdse verplichtingen beginnen en eindigen.<sup>34</sup> We zagen in de vorige paragraaf bij Fowl al dat hij vertrouwen en waarheid noemt als typering voor het goddelijke leven waarin de gemeente wordt binnengetrokken als zij samenkomt rondom de tafel van de Heer. Het gebrek aan vertrouwen en waarheid is, zo benadrukken Long en York, juist de reden waarom er contracten in het leven zijn geroepen. Contracten zijn opgesteld om mensen tegen elkaar te beschermen. De relatie tussen mensen die bezit uitwisselen is dus op voorhand getekend door wantrouwen.<sup>35</sup> Contracten zorgen voor de vrijheid van het individu. Het is zo dat mensen, die bezittingen hebben uitgewisseld, elkaar weer kunnen vergeten omdat de relatie is beëindigd als beide partijen aan hun verplichtingen hebben voldaan. Op die manier blijven mensen niet afhankelijk van elkaar.<sup>36</sup> Volgens York en Long botst het principe van een contract met het fundament van de christelijke gemeente: namelijk dat Jezus Christus zichzelf uit liefde voor de wereld heeft gegeven en is opgestaan uit de dood. Long en York geven aan dat de participatie aan de Maaltijd van de Heer de gelovigen juist leert om een andere weg te kiezen dan die van contractuele relaties. Tijdens de eucharistieviering wordt duidelijk dat de gelovigen niet kunnen onderhandelen, contracten kunnen afsluiten, als het gaat om het betalen van de schuld. De schuld wordt hen kwijtgescholden. En de genade die God schenkt als gift, moet ook gaan doorwerken in de levens van de leden die deelnemen aan de Maaltijd van de Heer. Door het meebrengen van giften naar de tafel van de Heer laten de gelovigen zien dat ze in het goede leven willen participeren. Ze offeren hun gaven zonder dat daar contractuele verplichtingen tegenover staan.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Long en York, "Remembering," 336.

<sup>35</sup> Long en York, "Remembering," 337.

<sup>36</sup> Long en York, "Remembering," 337-338.

<sup>37</sup> Long en York, "Remembering," 339-340.

Dat laatste is in de lijn met de centrale gedachte van de eucharistieviering: de gelovigen komen samen om te gedenken dat Jezus Christus is gestorven en is opgestaan uit de dood. Ze komen samen om te danken dat God leven geeft. Het heilsfeit van de opstanding laat zien dat het leven dat God geeft niet ophoudt: daarom mag de gemeente als Lichaam van Christus concreet het goede werk wat Christus deed voortzetten in de wereld.<sup>38</sup> Daarom stellen York en Long dat het bezit van de gemeente er is om uit te delen en niet om op te potten (alsof het ons eigendom is). Het uitdelen van gaven – offeren – aan de tafel van de Heer, is concrete participatie in het goddelijke leven. De eucharistie wijst ook naar Gods toekomst waar geen gebrek aanwezig is. De tafel van de Heer moet dan fungeren als een plaats waar geen schaarste is en waar alle competitie wordt uitgeschakeld, stellen York en Long.<sup>39</sup>

Deze laatste opmerking van York en Long, waar de eucharistie wordt gepresenteerd als plaats waar iedereen genoeg te eten heeft, brengt de vraag naar voren of de eucharistie kan fungeren als een breed gedragen economisch systeem. York en Long gaan daar niet op in omdat zij niet werken vanuit het principe dat kerk en staat samen moeten werken om een rechtvaardige maatschappij te vormen.<sup>40</sup> Zij willen geen sociale ethiek voor de maatschappij uitdenken, maar dichtbij de praktijken van de christelijke liturgie blijven.<sup>41</sup> Als de leden van de christelijke gemeente hun leven oriënteren op Christus' offer voor de wereld – in onderscheid van hoe het leven vorm krijgt in de huidige maatschappij waar consumeren voornamelijk het leven bepaalt – dan wordt het consumeren geen individualistisch gebeuren, maar een bron van vriendschap met andere gelovigen. De reden voor deze vriendschap is dat er gegeten en gedronken wordt vanuit het besef dat we niets hebben en alles ontvangen door het werk van Christus.<sup>42</sup> De tweede reden is dat de gaven die mee worden gebracht naar de tafel direct te herleiden zijn naar de gever; er is dankbaarheid voor de gaven die medegemeenteleden hebben meegenomen als dank voor de zegen die God hen heeft gegeven. En zo mogen ze anderen ook weer tot een zegen zijn. En het

---

<sup>38</sup> Long en York, "Remembering," 342.

<sup>39</sup> Long en York, "Remembering," 343.

<sup>40</sup> Long en York, "Remembering," 343. Dit principe staat volgens hen in de lijn van Ernst Troeltsch: Hoe kan de kerk ertoe bijdragen dat sociale problemen worden opgelost?

<sup>41</sup> Long en York, "Remembering," 343.

<sup>42</sup> Long en York, "Remembering," 344.

houdt daar niet op. Het gaat steeds weer door: in veel kerken wordt de eucharistie wekelijks gevierd. Dat is een manier om steeds meer gevormd te worden in het goddelijke leven waar het delen van bezit – vanuit het besef van dankbaarheid – steeds meer onderdeel zal gaan uitmaken van het leven in het hier en nu. Bezit is, volgens York en Long, uiteindelijk bedoeld om de vriendschap met God te bewerkstelligen.

Fowl gaat ook in op het vormende karakter van de eucharistieviering als het gaat om bezit. Het offeren van gaven betekent dat ze worden teruggeven aan God: het is een herschikken van bezittingen. Niet als betaling, of voorwaarde, maar als teken van dankbaarheid. De viering van de eucharistie daagt uit om onze bezittingen te bezien in het licht van Gods karakter.<sup>43</sup> Fowl stelt ook dat bezittingen het goede leven van de christelijke gemeenschap moeten stimuleren. Daar zijn ze uiteindelijk voor bedoeld. Tegelijk brengt het delen van bezittingen ook aan het licht hoe het er geestelijk voor staat met de christelijke gemeenschap: het delen van bezittingen vraagt om erkenning van zonde en gebrokenheid, om vergeving en verzoening, om waarheid en vertrouwen.<sup>44</sup> Dit wordt niet zomaar gerealiseerd, stelt Fowl. De gemeente is afhankelijk van nog een gift van God, de Heilige Geest die de christelijke gemeente doet groeien in eenheid, waarheid en genade. Doelgerichte participatie aan de Maaltijd van de Heer helpt de gelovigen om te groeien in geloof. Participatie helpt om dat geloof heel concreet te verbinden met het delen van bezittingen.

Willimon gaat ook in op de verbinding van geloof en brengen van offers. Hij verbindt de eucharistie, zoals we eerder al zagen met *leitourgia*: in de liturgie, met name de eucharistie, worden de christenen gevormd om zichzelf te 'offeren' in de wereld. Als de leden van de christelijke gemeente week in, week uit offeren en dankzeggen aan de tafel van de Heer worden ze zich ervan bewust dat ze deel mogen uitmaken van Gods werk. Zelfopoffering werd ook verbonden met het offeren van de gaven tijdens de eucharistieviering. Willimon laat zien dat Hippolytus alleen gedoopte leden toestond om offers te brengen. De doop was namelijk het moment waarop de gelovigen zichzelf opgaven. In de doop wordt het

---

<sup>43</sup> Fowl, "Being Blessed," 466.

<sup>44</sup> Fowl, "Being Blessed," 467.

oude leven gedood en staat de dopeling op in een nieuw leven. Het offeren van de gaven kreeg dus alleen betekenis als het 'zelf' was geofferd bij de doop.<sup>45</sup>

In deze paragraaf hebben we gezien dat Gods genade dankbaarheid aanwakkert. Tijdens de eucharistieviering wordt er dankbaar stilgestaan bij het offer van Jezus Christus. Daarna volgt het dankbare antwoord van de gemeente: zij brengen uit dankbaarheid hun gaven naar de tafel van de Heer. Tijdens de eucharistieviering worden de gelovigen gevormd: ze groeien in genade en dankbaarheid. Het besef groeit dat bezit niet van henzelf is, maar dat het een geschenk is uit Gods hand. Vanuit dat besef zijn ze eerder geneigd om andere mensen te laten delen in het goede dat God geeft: bezit is gegeven om goed mee te doen, om God mee te eren. De eucharistie wijst ook een weg in het uitwisselen van bezit. De christelijke gemeente leert tijdens dit sacrament om bezit te schenken op basis van vertrouwen, er zijn geen contracten nodig. Het vertrouwen dat men in Christus' offer heeft, werkt door in de houding van de gemeenteleden als ze bezit delen met anderen.

### 5.5 *Conclusies*

In dit hoofdstuk heb ik geïnventariseerd welke verbinding de auteurs die liturgie als basis voor ethiek willen nemen, leggen tussen eucharistie en bezit. Vanuit historisch perspectief kwam naar voren dat de eucharistie een 'natuurlijke' verbinding had met bezit. Het offeren van bezit speelde een belangrijke rol in de eucharistie en werd in de Reformatie verwijderd uit de viering. We hebben gezien dat het offeren van gaven niet werd gedaan om genade te verdienen, maar uit een houding van dankbaarheid.

Ik heb in dit hoofdstuk ook gezocht naar de vraag in hoeverre de argumenten worden gegeven op basis van Bijbelse gegevens of eerder de christelijke traditie. Het is in dit hoofdstuk opgevallen dat de verschillende auteurs vooral een beroep doen op de traditie. De 'natuurlijke' verbinding tussen de eucharistie en bezit wordt in eerste instantie (door Wren, Willimon, Long en York) vooral gezien vanuit de vroegchristelijke traditie.

Het moment waarop de verbinding tussen de eucharistie en bezit werd verbroken wordt ook geduid vanuit de ontwikkeling in de christelijke traditie: de gnostiek en de Reformatie

---

<sup>45</sup> Willimon, *Service*, 202.

worden aangewezen als bewegingen die de verbinding tussen de Maaltijd van de Heer en bezit hebben vergeestelijkt of verwijderd. In deze ontwikkeling worden de namen van Calvijn en Luther genoemd, maar er wordt niet aangegeven of zij daadwerkelijk degenen zijn geweest die de breuk – tussen eucharistie en bezit – hebben bewerkstelligd.

Fowl gebruikt voor zijn argumentatie om de Maaltijd van de Heer te verbinden met bezit, wel Bijbelpassages. Deze Bijbelpassages worden later echter wel weer geplaatst in het bredere kader van de christelijke traditie: teksten uit de Bijbel zijn dan vooral ondersteunend aanwezig als het gaat om de verbinding eucharistie en bezit. De traditie is bij alle auteurs die naar voren zijn gekomen in dit hoofdstuk prominenter aanwezig dan de Bijbel. Er worden met name historische lijnen en argumenten aangedragen om te laten zien dat de eucharistie verbonden is met bezit. Ook in de paragrafen die volgen worden de argumenten voornamelijk vanuit de traditie naar voren gebracht, en niet zozeer vanuit de Bijbel. De praktijk van de eucharistie is leidend; het offeren van de gaven vanuit dankbaarheid bepaalt argumentatie en de bespreking van de Bijbelgedeelten. De Bijbelse gegevens zijn ook bij de bespreking van praktijken ondersteunend aanwezig. Aan het einde van dit hoofdstuk kan ik concluderen dat er verwezen wordt naar Bijbelgedeelten, maar dat deze Bijbelgedeelten vooral aanvullend genoemd worden. De bron voor de systematische uitwerking van de relatie tussen de eucharistie en bezit is voornamelijk de christelijke traditie.

## 6 Conclusies en reflectie

### 6.1 Inleiding

In dit laatste hoofdstuk keer ik terug naar de centrale vraagstelling van deze masterthesis. Het eerste doel van dit hoofdstuk is om de balans op te maken met het oog op de centrale vraagstelling. Naar aanleiding van de voorgaande hoofdstukken formuleer ik een antwoord op de verschillende deelvragen die de leidraad vormden voor de opzet van de hoofdstukken 2 tot en met 5. Vervolgens volgt er nog een kritische reflectie op het uitgangspunt om liturgie als bron voor ethiek te gebruiken. Daarna sta ik stil bij de betekenis van de liturgie, in het bijzonder de eucharistie, binnen de gereformeerde traditie. Ik zal enkele punten naar voren brengen die volgens mij helpend zijn om het vormende karakter van het Avondmaal nog meer naar voren te brengen in de gereformeerde liturgie.

### 6.2 Antwoord op centrale vraagstelling

In deze paragraaf zal ik een antwoord formuleren op de centrale vraagstelling van dit onderzoek. Die luidde als volgt:

*Hoe is de recente aandacht in de theologische ethiek voor liturgie en in het bijzonder voor de eucharistie te verklaren, en is er daarbinnen of vandaaruit ook aandacht voor de thema's rijkdom en bezit?*

Allereerst ben ik op zoek gegaan naar de vraag in hoeverre theologen die de liturgie als bron voor ethiek gebruiken, samenwerken en samen een theologische beweging vormen. Mijn eigen veronderstelling was dat de verschillende auteurs te relateren waren aan elkaar en expliciet samenwerkten met elkaar in de voortgaande doordenking van liturgie als uitgangspunt voor ethiek. Op het eerste gezicht leek dit ook het geval te zijn. Er kwamen verschillende thema's naar voren die door verschillende auteurs worden behandeld, maar de verwijzing naar elkaar en gebruik van dezelfde bronnen komt nauwelijks naar voren.

Het bleek dat bij nader onderzoek van de literatuur wel zelfde thema's naar voren kwamen, maar dat men nauwelijks een beroep op literatuur van auteurs deed die men wel kende. Hauerwas en Wells stellen bijvoorbeeld dat zij een nieuw begin starten met hun handboek voor christelijke ethiek. Er zijn echter auteurs die al eerder – uitgebreid – hadden gepubliceerd over de relatie tussen liturgie en ethiek, maar die krijgen geen plek in het

boek. Eén opvallende naam is bijvoorbeeld William Willimon. Zijn naam wordt genoemd in *'The Blackwell Companion'*, maar er wordt niet gezegd dat hij al een begin heeft gemaakt met de systematische doordenking van de liturgie als bron voor ethiek. Ook levert hij geen bijdrage aan het handboek dat Hauerwas en Wells hebben samengesteld. Omdat Willimon en Hauerwas samen verschillende boeken hebben gepubliceerd is dit nog opmerkelijker. De reden waarom Willimon geen bijdrage heeft geleverd wordt niet duidelijk.

Wat betreft de vraag of er een beweging op gang is gekomen, sinds de jaren '70 en '80 heb ik het volgend kunnen concluderen: er zijn – in de literatuur die ik bestudeerd heb – overeenkomsten wat betreft de theologische concepten, begrippen en uitgangspunten, maar die worden wel op een eigen manier behandeld. In de literatuur zie ik incidentele samenwerking terug. Op basis van de criteria die ik heb aangegeven is er sprake van een beweging, maar vanwege die beperkte samenwerking en afstemming is het geen krachtige beweging. Ik denk dat als de auteurs meer hadden afgestemd met elkaar zij een krachtiger geluid hadden kunnen laten horen. Ik vermoed dat de theologische invalshoek om liturgie als bron voor ethiek aan te wenden dan nadrukkelijker naar voren had kunnen komen.

Hierna heb ik een antwoord gezocht op de vraag hoe de aandacht voor liturgie als bron voor ethiek valt te verklaren. Verschillende auteurs zien de aandacht voor liturgie en ethiek als een nieuw begin. Nader bekeken blijkt dat zo'n nieuw begin op zichzelf niet 'nieuw' is. Je zou hoogstens kunnen zeggen dat de thematiek opnieuw onder de aandacht wordt gebracht. Veel eerder gaan de auteurs door in een spoor dat al eeuwenlang door de christelijke traditie heenloopt. Andere auteurs reageren op de liberale stroming binnen de christelijke ethiek en op hedendaagse cultuur. De liturgie wordt opnieuw onder de aandacht gebracht om een christelijk alternatief te bieden in een wereld die niet christelijk meer is. De reactie op de tijdgeest komt erin naar voren dat de kerk de kerk moet leren te zijn om de wereld te laten zien dat zij de wereld is. De aandacht voor liturgie als bron voor ethiek is goed te begrijpen vanuit het principe dat de kerk haar eigen positie heeft in de wereld. Ik bedoel daarmee dat de kerk niet samenvalt met 'de wereld' en met de rationele theologie en ethiek vanuit de Verlichting. Ze heeft haar eigen geluid, haar eigen leven dat wel verbonden is aan deze wereld, maar de bron om te leven in deze wereld is niet in de mens of in de wereld te vinden, maar in God. En in de liturgie staat de dienst aan God centraal.

Liturgie aanwenden als bron voor ethiek betekent: terugtrekken uit de wereld om toegerust in de wereld God en de medemens te kunnen dienen.

In het vierde hoofdstuk heb ik stilgestaan bij de vraag: *Op welke wijze krijgt het sacrament van de eucharistie een plek binnen de theologische ethiek van de auteurs die al eerder naar voren kwamen en auteurs die in het bijzonder ingaan op de eucharistie als bron voor ethiek?* De eucharistie krijgt bij de verschillende auteurs een centrale positie toegewezen in de bezinning op liturgie als bron voor ethiek. De eucharistie als zichtbare uiting van het Lichaam van Christus, het maaltijdkarakter van de eucharistie, en het gegeven van de christelijke gemeente als verzoende, inclusieve tafelgemeenschap zijn met name de thema's waar de verschillende auteurs aandacht aan hebben geschonken. Die aandacht komt vooral voort uit de reactie op de ritualisering van de Maaltijd van de Heer waardoor deze haar gemeenschappelijke, inclusieve en tastbare karakter verloor.

In het vijfde hoofdstuk stond ik stil bij de vraag in hoeverre rijkdom en bezit ook naar voren komen vanuit de invalshoek waarbij eucharistie als bron voor ethiek wordt aangewend. De belangrijkste conclusie is dat er inderdaad aandacht voor rijkdom en bezit is. De reden daarvoor is te vinden in het feit dat er in de christelijke traditie, wat ik noemde, een natuurlijke verbinding was tussen de eucharistieviering en bezit. Daarmee bedoelde ik dat er in de eucharistieviering altijd een relatie was met bezit. De natuurlijke verbinding is terug te zien in het offeren van Gods gaven. Dit nam een prominente plek in tijdens de eucharistieviering. Dit offeren werd gedaan vanuit een houding van dankbaarheid. De argumenten om de eucharistie met bezit te verbinden worden vooral gegeven vanuit de christelijke traditie en veel minder op basis van bepaalde Bijbelpassages. De breuk tussen eucharistie en de omgang met bezit is, volgens de verschillende auteurs, terug te voeren op gnostieke tendensen en invloed vanuit de reformatorische traditie.

De recente aandacht is te verklaren als reactie op de invloed van het liberale gedachtegoed binnen de christelijke traditie en de ontwikkelingen die plaatsvonden in de Reformatie. Ethiek gefundeerd in de liturgie biedt een andere mogelijkheid dan het aanwenden van de menselijke rede om ethiek vorm te geven. Ethiek die voortvloeit uit de liturgie laat zien hoe



de kerk jaren en jaren geleden gestalte gaf aan christelijke ethiek. Het legt het accent op elementen die het geestelijke en het aardse bij elkaar brengen. Daarom is er ook zoveel aandacht voor de eucharistie als centrum van bron voor ethiek. Een versobering van de liturgie, het vergeestelijken van concrete materiële zaken heeft als gevolg dat de verbinding tussen natuur en bovennatuur wordt verbroken. Verschillende auteurs brengen daarom de liturgie onder de aandacht: om opnieuw te kijken hoe de kerk zich kan verbinden met de wereld zonder zichzelf te verliezen. De eucharistie is voor de verschillende theologen het meest essentiële element van de liturgie. Daarin komen de noties dankbaarheid, offeren van gaven en het samenzijn als Lichaam van Christus bij elkaar. Naar aanleiding van deze noties is er ook aandacht voor rijkdom en bezit. De dankbaarheid zet aan tot het delen van bezit, tijdens de eucharistieviering staat de gemeente stil bij het offer van Christus en offert zij zelf uit dankbaarheid ook bezit (dat weer verdeeld wordt onder de behoeftigen).

### 6.3 *Kritische reflectie*

Het uitgangspunt om liturgie als bron voor ethiek aan te wenden is oud. Eeuwenlang heeft de liturgie in meer of mindere mate de richting gewezen tot het goede leven. Daarom begin ik met enige aarzeling aan een kritische bespreking van de theologische keuze om liturgie als bron voor ethiek aanwenden. Ik ga in deze kritische reflectie in op de urgentie van het inbrengen van de liturgie als bron voor ethiek om na te gaan in hoeverre de liturgie relevant is (als bron voor ethiek). Daarna ga ik in op idealisering van het principe dat de liturgie de bron voor ethiek is. Ik sta hierbij stil omdat de protestantse liturgie door verschillende auteurs als minder vormend wordt gezien in vergelijking tot andere (hoog)kerkelijke liturgieën. In aansluiting hierop sta ik nog kort stil bij de hoog-kerkelijke benadering die ik meen waar te nemen bij de verschillende auteurs die naar kwamen in dit onderzoek.

Mijn eerste kritiekpunt is volgens mij fundamenteel. Wat is de urgentie van het inbrengen van de liturgie als bron voor ethiek? De reden dat ik deze vraag inbreng, is ingegeven vanwege het feit dat liturgie vroeger een richtinggevend onderdeel van het leven in de kerk was. Nu is dat echter niet meer vanzelfsprekend. Eeuwenlang was de liturgie – met daarin een centrale plaats voor doop en avondmaal – leidend voor de wijze waarop de kerk haar

samenzijn en geloof vormgaf. De liturgie was 'het' instrument om te geloven en om te leren hoe dit geloof doorwerkte in het dagelijks leven. De afgelopen decennia is de betekenis van de traditionele liturgie, met de verschillende klassieke onderdelen, afgenomen in de kerk. Liturgie is nog wel van belang, maar wordt steeds meer aangepast naar de beleving van bijvoorbeeld jongeren, kinderen en zoekers. Volgens mij komt de vraag hoe het karakter wordt gevormd door de liturgie nauwelijks naar voren in deze ontwikkeling. Daarbij moet wel worden opgemerkt dat mensen gevormd worden op andere plekken in de kerk. De vorming van karakter, de verbinding van *koinonia*, *diakonia* en *leitourgia*, verbinding van bovennatuur en natuur komen in de kerk ook op andere plekken dan de zondagse eredienst naar voren.<sup>1</sup>

Misschien is het zo dat de verbinding van *koinonia*, *diakonia* en *leitourgia* juist op andere plekken (dan de zondagse eredienst) terugkomen in de kerk. De realiteit is – volgens mij – dat jongeren de 'traditionele' liturgie als weinig inspirerend ervaren om 'het goede leven' vorm en invulling te geven.<sup>2</sup> Met haar scherpe opmerking dat liturgie eerder verlamdend werkt dan inspireert legt Farley de vinger op een gevoelige plek. Het lijkt erop alsof de verschillende auteurs, die liturgie als bron voor ethiek aanwenden, vertrekken vanuit een beginsituatie die nu lang niet altijd vanzelfsprekend is. De fundamentele vraag is dan of liturgie tegenwoordig nog wel zo'n grote rol speelt in de vorming van karakter, de invulling van het goede leven voor God, in vergelijking met de situatie van de vroegchristelijke kerk, de kerk in de middeleeuwen. Het is overigens niet altijd de bedoeling van de auteurs om voorbij te gaan aan de werkelijkheid, maar juist een kritisch tegengeluid te laten horen naar aanleiding van de ontwikkelingen in de huidige cultuur en ook in de kerk. De opmerking die Farley maakt heeft vooral betrekking op de werkelijkheid van de liturgieën die zij om zich

---

<sup>1</sup> Denk bijvoorbeeld aan de beweging De 4<sup>e</sup> Muskietier: er wordt hier sterk ingezet op *diakonia* (hulp voor de armen in deze wereld), *koinonia* (samenwerken, vorming van gemeenschap is een belangrijk element) en *leitourgia* (er zijn verschillende liturgische momenten; zoals de viering van de Maaltijd van de Heer, inwijding als 4<sup>e</sup> Muskietier door middel van het ontvangen van een shirt met een 4 erop).

<sup>2</sup> "Belijdenis doen in een Zwolse tuin," laatst bezocht op 16 januari 2017, <https://www.nd.nl/nieuws/geloof/belijdenis-doen-in-een-zwolse-tuin.2029736.lynkx>. Een voorbeeld is een groep vrienden die op zondag 27 augustus 2016 geen belijdenis in de Gereformeerd vrijgemaakte kerkgebouw deden, maar in de tuin (in het samenzijn van familie en vrienden). Een uitspraak van de predikant: 'Het is onze poging om hen vast te houden. Ik zie voor mijn ogen jongeren die geen belijdenis willen doen, afdrijven van de kerk en op termijn ook van het geloof.'

heen ziet. Dat stemt haar somber. Het punt van de andere auteurs – die besproken zijn in deze thesis – is systematisch theologisch van aard. Ze geven aan dat het van belang is om weer helder te krijgen wat het goede leven inhoudt. Om dat goede leven te zien moeten christenen kijken naar wat zij de eeuwen door (tot op de dag van vandaag) hebben gedaan: bidden, lofprijzen, dopen, avondmaal vieren. Als Farley constateert dat de liturgie verlamdend werkt dan moet er juist naar deze liturgie gekeken met vraag: 'Hoe gaven de mensen die ons zijn voorgedaan in het geloof vorm aan bijvoorbeeld de viering van het Heilig Avondmaal en wat kunnen wij daar nu van leren?'.<sup>3</sup>

Een ander kritiekpunt is het gevaar van idealisering van de wijze waarop de liturgie gestalte kreeg in de geschiedenis van de christelijke traditie. Ik bedoel daarmee dat de auteurs met name kritisch kijken naar de ontwikkelingen in de Reformatie en de doorwerking daarvan in de protestantse traditie. Verschillende auteurs stellen dat de versoering van de liturgie, na de Reformatie, een negatieve ontwikkeling heeft gehad op de ethische vorming van gemeenteleden. Waar zij in hun bespreking echter aan voorbij gaan is het feit dat de Reformatie een reactie was op misstanden in de rooms-katholieke kerk. De versoering van de liturgie was een reactie op misstanden in de rooms-katholieke liturgie. Functioneerde het *lex orandi, lex credendi, lex bene operandi* wel in de hoog-kerkelijke liturgie van de rooms-katholieke kerk? Diverse auteurs die naar voren zijn gekomen zijn geworteld in het Methodisme. Zij vinden in John Wesley een inspiratiebron voor de verbinding tussen liturgie en ethiek. Toch is het juist ook John Wesley die, met het oog op levensheiliging, zocht naar plaatsen buiten de liturgie om het geloof te 'oefenen'.<sup>3</sup> Misschien moet vanuit ethisch perspectief wel verder worden gekeken dan de zondagse liturgie. Juist ook in andere – doordeweekse – verbanden in het kerkelijk leven worden mensen gevormd, komen de mensen bij elkaar als Lichaam van Christus. Van die momenten door de week waar 'leken' bij elkaar komen om te bidden, te zingen en het geloof te delen met elkaar. En ook tegenwoordig is er in verschillende christelijke tradities vaak ruimte voor vorming in doordeweekse activiteiten (jeugdclubs, catechese, Bijbelkring).

---

<sup>3</sup> "The Holy Club," laatst bezocht op 16 januari 2017, <http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-2/holy-club.html> Samen met andere mannen maakte Wesley deel uit van *The Holy Club*. Een gezelschap dat door de week bij elkaar kwam om te bidden, te studeren in de Schrift (in het Grieks) en om klassieke christelijke teksten te lezen.

Afgaande op de praktijken die worden beschreven door de verschillende auteurs komt de liturgische benadering van ethiek op mij over als hoog-kerkelijk. Daarmee bedoel ik dat de liturgische vormen enige voorkennis en oefening veronderstellen. De vraag is of deze manier van liturgisch denken verbonden is met de wijze waarop gemeenteleden – die niet vertrouwd zijn met een hoog-kerkelijke traditie – denken. Daarbij is er volgens mij nog een vraag die daar aan vooraf gaat: denken predikanten net zo liturgisch als de auteurs die liturgie als bron voor ethiek aanwenden? De hele liturgie aanwenden als bron voor ethiek is – naar mijn observatie – geen gemeengoed onder predikanten binnen de PKN. Het primaat ligt toch vooral bij de Woordverkondiging.

#### *6.4 Heroverweging van plaats van liturgie en avondmaalsviering binnen de gereformeerde traditie*

In deze laatste paragraaf sta ik stil bij enkele elementen die naar voren kwamen in de voorgaande hoofdstukken. Deze elementen betrek ik op de gereformeerde liturgie, en nog specifieker: de avondmaalsviering. In de gereformeerde traditie is de liturgie een belangrijk onderdeel van het kerkelijk leven. Het is daarom goed om enkele aandachtspunten, die uit dit onderzoek naar voren zijn gekomen, te verbinden aan de gereformeerde liturgie. Ik doel met de gereformeerde liturgie op mijn eigen context: kerkelijke gemeenten met een Gereformeerde Bondssignatuur en gemeenten die zich verbonden weten met de Confessionele Vereniging. Ik sta in het bijzonder stil bij de viering van het Heilig Avondmaal. Ik ga in op de volgende aspecten: frequentie van de viering, de offergedachte bij de Maaltijd van de Heer, inclusiviteit en de Maaltijd van de Heer als 'echte maaltijd'. Het doel van het leggen van de verbinding met de gereformeerde liturgie op deze punten is om de gereformeerde Avondmaalsviering te verrijken en te verdiepen.

In de voorgaande hoofdstukken was de gereformeerde liturgie met regelmaat een onderwerp dat bekritiseerd werd. De aandacht op rechtvaardiging door het geloof alleen zorgde voor een onderwaardering van de levensheiliging. Concrete thema's, zoals het offeren, werden vergeestelijkt of verdwenen helemaal naar de achtergrond.

Een eerste aandachtspunt voor de gereformeerde liturgie is volgens mij de frequentie van de avondmaalsvieringen. In de gereformeerde traditie wordt er in de regel vier of vijf keer per jaar Avondmaal gevierd. Zwingli, die ervoor gezorgd heeft dat het Avondmaal vier keer per jaar werd gevierd, had eigenlijk voor ogen om na een periode van bezinning het Avondmaal frequenter te gaan vieren. Dat is er nooit van gekomen. En volgens mij is dat jammer. In de voorgaande hoofdstukken kwam naar voren dat de viering van de Maaltijd van de Heer een gemeenschapsvormend en ook karaktervormend gebeuren kan zijn. Hauerwas noemde de liturgie *deliberate rehearsal*: liturgie is dus bewust oefenen, namelijk oefening in de participatie van Gods rijk.<sup>4</sup> In verschillende kerkelijke gemeenten binnen de gereformeerde traditie is er al ruimte voor meer Avondmaalsdiensten per jaar. Daarbij geldt overigens ook dat het klassieke formulier dan niet meer – of ten dele – wordt gelezen ter voorbereiding van de Avondmaalsviering. Binnen de PKN is er in het Dienstboek (Deel I) ruimte voor vele andere Tafelgebeden dan het klassieke formulier. Binnen de PKN is er in principe dus ruimte gecreëerd om vaker dan vier of vijf keer per jaar het Avondmaal te vieren.

In het kader van de frequentie van de Avondmaalsviering vergelijkt Lysaught de eucharistieviering met training voor sporters en oefening voor militairen. In het Nieuwe Testament worden christenen verbeeld als sporters en soldaten.<sup>5</sup> Net zoals de soldaten en sporters voortdurend worden getraind om hun beroep goed uit te kunnen oefenen, wordt er van de kerk gevraagd om zichzelf te trainen om te strijden tegen de machten van het kwaad en om de weg door dit leven vol te houden op weg naar de eeuwigheid. Juist in een periode waarin de kerk in een minderheidspositie terecht is gekomen en er veel kritiek is op het christelijk geloof (hypocriet, ouderwets), is het van belang om als sterke (en wellicht kleine) kerk de tegenstand te kunnen weerstaan. Een wekelijkse eucharistieviering kan de 'training' zijn waar de gemeente gesterkt wordt om zich te verhouden tot een wereld waar het christelijk geloof minder relevant wordt, omdat een wekelijkse viering ervoor zorgt dat de gemeente steeds weer ervaart en er bij bepaald wordt wat het betekent om als gemeenschap kerk te zijn in deze wereld.

---

<sup>4</sup> Zie ook pagina 77. Daar zeg ik het iets anders: participatie in het goddelijke leven.

<sup>5</sup> 1 Timotheüs 6:12; Hebreeënen 12:1-2.

Een voor mij belangrijk theologisch argument om het Avondmaal frequenter te vieren is ingegeven door de gedachte dat aan de tafel van de Heer de kerk als Lichaam van Christus bij elkaar komt. We hebben in de voorgaande hoofdstukken gezien dat verschillende auteurs de eucharistieviering verbonden met het samenkomen van het gebroken Lichaam van Christus. Een met regelmaat terugkerende Avondmaalsviering houdt de gemeente voor dat zij bestaat uit mensen die samengevoegd worden vanuit de gebrokenheid van deze wereld, mensen die steeds bepaald worden bij het feit dat God zich met hen heeft verzoend en verzoening brengt tussen vele verschillende mensen. Mensen die rond de tafel van de Heer zien: wij zijn het Lichaam, de leden. Wij worden aan elkaar gegeven. Zeker in een tijd waarin individualiteit een groot goed is, lijkt het mij goed om het gemeenschappelijke karakter van de Avondmaalsviering met regelmaat te benadrukken.

Overigens komt de gedachte dat het Lichaam van Christus gestalte krijgt aan de tafel niet uitgebreid naar voren bij Calvijn,<sup>6</sup> maar wel in het klassieke formulier:

'...Want door zijn dood heeft Hij de oorzaak van onze eeuwige honger en kommer, namelijk de zonde, weggenomen, en ons de levendmakende Geest verworven; opdat wij door die Geest (die in Christus als het hoofd en in ons als zijn lidmaten woont) met Hem waarachtige gemeenschap zouden hebben, en aan al zijn goederen, het eeuwige leven, de gerechtigheid en heerlijkheid deelachtig worden. Daarbenevens, dat wij ook door die Geest onder elkander, als lidmaten van één lichaam, in waarachtige broederlijke liefde verbonden worden, gelijk de heilige apostel spreekt: Eén brood is het, zo zijn wij velen één lichaam, dewijl wij allen ééns broods deelachtig zijn. Want gelijk uit vele graankorrels één meel gemalen en één brood gebakken wordt, en uit vele beziën, samengeperst zijnde, één wijn en drank vliet en zich ondereen vermengt; alzo zullen wij allen, die door het waarachtig geloof Christus ingelijfd zijn, door broederlijke liefde, om Christus' onzes lieven Zaligmakers wil, die ons tevoren zo uitnemend heeft liefgehad, allen tezamen één lichaam zijn, en zulks

---

<sup>6</sup> Gerrit Immink, "Heilig Avondmaal: klassiek-gereformeerd," in *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden en praktijk*, eindredactie Paul Oskamp en Niek Schuman, Zoetermeer: Meinema, 1998, 348. Bij Calvijn ligt het accent bijvoorbeeld op het verheerlijkt lichaam van Christus dat in de hemel is, waardoor de werkelijkheid van het Lichaam van Christus aan de tafel van Heer minder nadruk krijgt.

niet alleen met woorden, maar ook met de daad jegens elkander bewijzen. Daartoe helpe ons de almachtige God en Vader van onze Here Jezus Christus, door zijn Heilige Geest. Amen.<sup>7</sup>

In dit citaat komt nadrukkelijk naar voren dat de leden van de christelijke gemeente leden zijn van één lichaam, dat zij door de Geest worden verbonden als familie van God. Ook valt op dat het brood en de wijn als beelden worden gegeven om de eenheid van het Lichaam van Christus te benadrukken. Dat is opvallend omdat eerder in deze studie naar voren kwam dat verschillende auteurs brood en wijn ook associëren met het gemeenschappelijke karakter van de Maaltijd van de Heer.<sup>8</sup>

In tegenstelling tot het uitgangspunt van Calvijn is er in de gereformeerde traditie volgens mij ruimte om aandacht te besteden aan de kerk als Lichaam van Christus, juist tijdens de Avondmaalsviering. Tussen Jezus' hemelvaart en wederkomst is de kerk het Lichaam van Christus op aarde. Ik noemde al eerder de verhoging van de frequentie van de Avondmaalsviering en ik denk dat het, om steeds meer te beseffen wat het betekent om als Lichaam van Christus te leven, goed is om daar vaker dan vier of vijf keer per jaar bij stil te staan. Juist aan de tafel van Heer wordt duidelijk wie er bij het Lichaam horen. Als het Avondmaal zondag aan zondag wordt gevierd dan wordt er ook duidelijk wie er ontbreekt. Een frequentere Avondmaalsviering zorgt volgens mij voor een intensere deelname en daarmee ervaren de gelovigen een verdieping in hun geloofsleven (ook op het gebied van moraal). Het klassieke formulier verbindt brood en wijn niet alleen met het lijden en sterven van Christus, maar ook met de kerk als Lichaam van Christus. Naast de rechtvaardigmaking is er ook volop ruimte voor levensheiliging: wat betekent het voor de kerk om als Lichaam van Christus te leven? Om te benadrukken dat we bij elkaar horen, als leden, lijkt het mij ook goed (en vormend voor het leven na de viering) om elkaar te begroeten. Zo wordt de gemeente eerst samengeroepen door God zelf, maar mag zij zelf ook gastvrijheid in acht nemen aan de tafel van de Heer.

---

<sup>7</sup> Dienstboek – Een proeve, *Deel I, Schrift – Maaltijd – Gebed*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 341-342.

<sup>8</sup> Paragraaf 4.2.1., 54.

Een ander belangrijk element dat terugkwam – met name in de laatste twee hoofdstukken – was de offergedachte bij de viering van de Maaltijd van de Heer. In de gereformeerde traditie is de offergedachte, zoals die naar voren kwam in de rooms-katholieke (en de vroegchristelijke) traditie, afgeschaft. Immink stelt, in de lijn van bijvoorbeeld Willimon, dat het schrappen van de offergedachte een radicale koerswijziging was in vergelijking met de rooms-katholieke en vroegchristelijke traditie.<sup>9</sup> Die koerswijziging werd ingezet omdat de mis zelf een offer werd. De mis was een gezamenlijk offer van Christus en de gemeente. Christus offerde zichzelf en de leden van de gemeente offerden hun gaven. Volgens de reformatoren, onder wie Luther, zorgden de offergaven van de gemeente ervoor dat vooral het accent op de mensen kwam te liggen in de liturgie. Er was minder aandacht voor het offer dat Jezus Christus had gebracht. Je zou kunnen zeggen: de gaven die gebracht werden door mensen hadden meer zeggingskracht dan de wijze waarop gedacht werd aan het offer van Christus. Nu vind ik het een goed punt om mij hiervan bewust te zijn en ook steeds op de hoede te blijven dat het brengen van onze gaven geen krachtiger teken wordt dan het breken van brood en het schenken van de wijn. Vanuit dit perspectief kan ik ook begrijpen dat de collecte bewust sober wordt ingekleed. Uiteindelijk is het feit dat gaven gebracht werden gelegen in de dankbaarheid voor het werk van God in Zijn Zoon Jezus Christus. Het draait allereerst om Christus en dan om ons. Daarbij denk ik dat er wel meer aandacht kan worden besteed aan het offeren van onze gaven. De gereformeerde Avondmaalspraktijk mag, in mijn opinie, een meer eucharistisch karakter krijgen. De dankbaarheid kan en mag volgens mij meer gestalte krijgen in de avondmaalsviering. Het lijkt mij een goede zaak dat de gemeente vanuit de dankbaarheid tot een liturgische praktijk komt waarbij concrete producten worden geofferd. Deze gaven worden dan ingezet om de behoeftigen binnen en buiten de gemeente te ondersteunen. Op deze manier wordt de relatie tussen Heilig Avondmaal en het leven in de wereld (met concrete bezittingen) sterk benadrukt. In sommige gemeenten is er al zo'n ontwikkeling gaande: dat gemeenteleden bijvoorbeeld gevraagd is om – op de zondag dat het Avondmaal wordt gevierd – voedsel mee te nemen voor de voedselbank in dorp of stad. Nabij de tafel van de Heer staat er dan nog een tafel waar de producten voor de voedselbank 'geofferd' kunnen worden. Op deze manier wordt er volgens mij een verbinding tussen Christus' offer en onze dankbaarheid:

---

<sup>9</sup> Immink, "Heilig Avondmaal," 350, 352.



het 'offeren' van onze producten, middelen en bezittingen voor de mensen die in nood verkeren is een dankbaar anticiperen op het offer van Jezus Christus. Het offeren van de gaven is niets anders dan het doorgeven van de genade die de gemeente ontvangt van God door Jezus Christus. Het is, om de verhouding van het offer van Christus en het offer van de gemeente zuiver te houden, van belang dat de gemeente offert uit dankbaarheid voor het werk van Jezus Christus. In feite geeft de gemeente weg wat eigenlijk niet van hen is: de gemeente geeft producten terug aan God om hier goed mee te doen.

Een ander element dat werd ingebracht door verschillende auteurs is de Maaltijd van de Heer als 'echte maaltijd'. Hoe verhoudt deze opvatting zich met de klassiek gereformeerde opvatting van het Heilig Avondmaal? In het klassiek-gereformeerde Avondmaalsformulier is in het *sursum corda* opgenomen: '...Opdat wij dan met het waarachtige hemelse brood Christus gespijzigd mogen worden, zo laat ons met onze harten niet aan het uiterlijke brood en de wijn blijven hangen, maar ze opwaarts in de hemel verheffen...'.<sup>10</sup> Nu is deze zin, ontleend aan Calvijn, vooral gericht op de transsubstantiatie van brood en wijn. Deze elementen worden geen lichaam en bloed van Christus. Calvijn gaat verder en zegt: '...en laat ons geen genieting vinden in deze aardse en vergankelijke elementen...'.<sup>11</sup> Het lijkt erop alsof het er niet echt toe doet hoe er gegeten wordt aan de tafel van de Heer. Het gaat om de gedachtenis aan Christus. Toch zie ik dat ook in een gereformeerde liturgie aandacht kan worden geschonken aan de wijze waarop het Avondmaal wordt ingevuld. Een kerkenraad kan zich afvragen of er Avondmaal kan worden gevierd met producten die tot stand zijn gekomen op een manier waarin de Schepper van hemel en aarde geweld wordt aangedaan (bijvoorbeeld door wijn te drinken die afkomstig van een wijngaard waar de arbeiders worden uitgebuit, waar druiven worden bespoten met middelen die enorm schadelijk zijn voor het milieu). Een ander punt is het feit dat het Avondmaal een sacrament is waarin God een beweging naar ons toe maakt. God reikt ons brood en wijn (aardse middelen) aan om de geestelijke werkelijkheid van Jezus Christus offer te gedenken. Dit betekent volgens mij dat we best kritisch mogen zijn voor wat betreft de aardse middelen die we gebruiken als we de Maaltijd van de Heer vieren.

---

<sup>10</sup> Dienstboek I, 343.

<sup>11</sup> Immink, "Heilig Avondmaal," 348.

Een ander punt dat volgens mij een punt van aandacht is voor de gereformeerde avondmaalsviering is inclusiviteit. In hoofdstuk 4 kwamen verschillende auteurs naar voren die het belang van inclusiviteit tijdens de viering van de Maaltijd van de Heer benadrukten. Ik heb in hoofdstuk 4 met name stilgestaan de plaats die kinderen innemen tijdens de viering van de Maaltijd van de Heer. Volgens mij is de plaats van de kinderen tijdens het Avondmaal – binnen de gereformeerde liturgie – het bespreken wel waard. De auteurs die in hoofdstuk 4 aan het woord kwamen brachten verschillende argumenten naar voren om kinderen toe te laten tot de Avondmaalsviering. Met name het punt dat gedoopte kinderen leden zijn van de gemeente is volgens mij van belang. Gedoopte kinderen horen er helemaal bij: tijdens de viering van het Avondmaal komt volgens mij naar voren of kinderen daadwerkelijk bij de gemeenschap horen. Als de kinderen in de kerkbank blijven zitten terwijl de ouders deelnemen aan de Avondmaalsviering wordt duidelijk dat de kinderen toch een andere positie hebben ten opzichte van volwassenen in de gemeente. Kinderen zijn blijkbaar nog niet ‘klaar’ om aan te gaan. Vanuit de gedachte dat liturgie – en daarmee ook de Avondmaalsviering – een oefening in geloof, gebed en goed werk is lopen kinderen een mogelijkheid mis om te leren. Vanuit de gereformeerde kring komt er ook kritiek op het buitensluiten van kinderen als het gaat om de viering van het Avondmaal. W.P. van der Aa doet, op basis van de praktijken uit de Reformatie, het voorstel om kinderen bij (niet aan) de Avondmaalstafel te roepen om uitleg te geven en om het Avondmaal van dichtbij mee te maken. Op deze manier worden kinderen toe geleid tot deelname aan de viering van het Heilig Avondmaal.<sup>12</sup> Van der Aa stelt dat er op dit gebied, het toe leiden van kinderen naar het Avondmaal, nog veel gereformeerd huiswerk ligt. Van der Aa probeert de kinderen volledig te betrekken bij de Avondmaalsviering, maar toch blijft er afstand. Kinderen nemen nog geen deel aan de viering. Volgens mij heeft de theologische keuze om kinderen – op jonge leeftijd – te dopen de consequentie dat zij voluit lid zijn van de christelijke gemeente en dat daarmee ook de weg open is naar de Maaltijd van de Heer. Ik denk ook dat het klassieke doopformulier inclusiever taalgebruik hanteert dan de gereformeerde traditie later

---

<sup>12</sup> W. van der Aa, “Het Heilig Avondmaal in de liturgie,” in *Als wij samenkomen: Liturgie in de gereformeerde traditie*, M.J.G. van der Velden, W. van der Aa en H.J. de Bie jr., Zoetermeer: Boekencentrum, 2000, 74.

heeft ontwikkeld. In het doopformulier wordt bijvoorbeeld geformuleerd: 'Omdat (onder het nieuwe verbond) de doop in plaats van de besnijdenis gekomen is, behoort men de kleine kinderen als erfgenamen van het rijk van God en van Zijn verbond te dopen. De ouders hebben de plicht hun kinderen bij het opgroeien hierin uitvoeriger te onderwijzen.'<sup>13</sup> Kinderen horen er dus helemaal bij en de ouders hebben de taak om de kinderen te onderwijzen. In de gereformeerde traditie heeft het geloofsondericht aan kinderen altijd een belangrijke rol gespeeld. Dit geloofsondericht bevat zowel leer als leven. Daarom is het volgens mij belangrijk om jonge kinderen toe te laten tot de Maaltijd van de Heer. Tijdens de viering van het Avondmaal participeren de kinderen, maken zij daadwerkelijk deel uit van het Lichaam dat samenkomt aan de tafel van de Heer. Het toelaten van de kinderen heeft ook te maken met de mate waarin we kinderen gunnen om deel te zijn van de geloofsgemeenschap: karaktervorming is een leerproces. Dit proces begint niet als mensen rationeel begrijpen wat het Avondmaal inhoudt. Het leerproces begint al eerder en de vraag is: gunt een christelijke gemeente haar kinderen dat zij volop mogen participeren tijdens de viering van het Heilig Avondmaal om te ervaren wat het betekent om onderdeel te zijn van christelijke gemeente? Ik kies in dit kader voor de lijn van Hauerwas die stelt dat kerkgroei (vorming van karakter) plaatsvindt door participatie in het goddelijk leven, door Woord en sacrament.<sup>14</sup> Tegelijk ben ik er wel voorstander van om kinderen in te wijden als het gaat om de liturgie en in het bijzonder doop en Avondmaal. Kinderen die aan het Avondmaal deelnemen moeten daarvoor wel onderricht hebben gekregen zodat ze leer en leven met elkaar leren verbinden aan de tafel van de Heer. Gasten, die verlangen om deel te nemen aan het Avondmaal, zijn wat mij betreft welkom, maar ik zou daarna wel een gesprek willen voeren over de betekenis van het Avondmaal met de gast. Ik zou hem of haar uitnodigen om in de gemeenschap ingewijd te worden zodat hij of zij volop deel gaat uitmaken van de tafelgemeenschap.

De laatste opmerking gaat dan over de vorm van het Avondmaal. In feite komt het zittend Avondmaal, zoals dat door Maarten Micron is uitgedacht en veel voorkomt in de klassiek-

---

<sup>13</sup> Dienstboek – Een proeve, *Deel II, Leven – Zegen – Gemeenschap*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2004, 112.

<sup>14</sup> Paragraaf 2.3.3., 24.

gereformeerde traditie, in vergelijking tot andere vormen van Avondmaal vieren in de buurt van de maaltijd aan de keukentafel. Het zitten aan de tafel was eschatologisch geïnspireerd: Micron wees met deze vorm heen naar het zitten aan de tafel van de Heer in het toekomstige rijk van God.<sup>15</sup> De avondmaalsviering zou rust moeten uitstralen, maar het is de vraag of die rust ook daadwerkelijk beleefd tijdens onze viering. Ik kan me voorstellen dat er bij één tafelviering gelegenheid is om die rust te beleven. Tegenwoordig is het echter zo dat er soms wel vijf of zes tafelvieringen na elkaar worden gevierd vanwege de grootte van de gemeente. De vraag is of de rust, die Micron op het oog had, daadwerkelijk gerealiseerd wordt omdat er diverse keren moet worden gewisseld aan de tafel. Daarbij is het ook de vraag of er tijdens deze vieringen echt ruimte is om elkaar te ontmoeten, om te ervaren dat we als gemeente van Christus samen eten en elkaar in de ogen kunnen kijken. Zittend, aan de tafel, Avondmaal vieren is wat mij betreft de beste manier om Avondmaal te vieren. Hierin komt het 'echte maaltijdkarakter' van de Maaltijd van de Heer volgens mij het meest naar voren. Het is alleen de vraag in hoeverre deze viering gevierd kan worden met een paar honderd mensen. Ik zou opteren voor een intiemere Avondmaalsviering. Misschien moet er per zondag met delen van de gemeente Avondmaal worden gevierd. Wellicht kunnen de Avondmaalspraktijken en ervaringen binnen de Pioniersplekken een aanzet zijn om na te denken over de opzet van een intiemere Avondmaalsviering. Juist in een kleinere setting komt het maaltijdkarakter van het Avondmaal sterker naar voren dan in een viering waar honderden mensen participeren. Voor de vorming van de gemeenteleden lijkt het mij ook beter om Avondmaal in een bescheiden groep mensen te vieren. In de schaalverkleining kan er volgens mij veel meer aandacht worden geschonken aan de vorming van gastvrijheid, verbondenheid en veiligheid. Gastvrijheid omdat de deelnemers niet binnen enkele minuten worden weggezonden, verbondenheid omdat de deelnemers elkaar zien en spreken en veiligheid omdat er aan tafel kunnen gaan in de wetenschap dat ze niet een hele weg af hoeven te leggen en dat ze er zeker van kunnen zijn dat er een plek is voor hen. Ik besef dat een kleinere viering botst met transparantie: de gehele gemeente moet een viering mee kunnen maken. Ik kies dan toch voor een kleinere, intiemere viering vanuit het uitgangspunt dat hier meer aandacht kan worden besteed aan de werkelijkheid

---

<sup>15</sup> Van der Aa, "Avondmaal in de liturgie," 68.

van Jezus Christus' offer en het gemeenschapsvormende karakter van de Avondmaalsviering.

In deze paragraaf heb ik stilgestaan bij de conclusies van de thesis. Door middel van een antwoord op de centrale vraagstelling is gebleken dat de recente aandacht voor liturgie als bron voor ethiek voor een reactie is op ontwikkelingen in de christelijke ethiek: de opkomst van het liberalisme en de Reformatie. In de aandacht voor de liturgie als bron voor ethiek is er in het bijzonder veel aandacht besteed aan de eucharistie als uitgangspunt voor ethiek. De eucharistie raakt ook juist de thema's rijkdom en bezit: er is zelfs sprake van een 'natuurlijke verbinding'. In de reflectie kwamen enkele kritiekpunten naar voren op de benadering om liturgie als bron voor ethiek aan te wenden: is de liturgie wel relevant, komt liturgie niet op andere plekken voor in het kerkelijk leven, is de kritiek op de Reformatie wel helemaal terecht en is de liturgische benadering niet te hoog kerkelijk? Als laatste werd er stilgestaan bij enkele aanbevelingen die betrekking hebben op de liturgie, en specifiek de viering van het Heilig Avondmaal in de gereformeerde traditie. Ik heb gepleit voor een frequentere avondmaalsviering, voor meer aandacht voor de gemeente als Lichaam van Christus dat samenkomt aan de tafel, een herwaardering van het offeren van onze gaven, voor het 'echte' maaltijdkarakter van de Maaltijd van Heer vorm te geven, voor een meer inclusief karakter van de Avondmaalsviering en als laatste voor een tafelviering omdat dit de meest passende vorm is voor de viering van het Heilig Avondmaal.

## 7 Bibliografie

### Bibliografie

Mark Searle, "Liturgy and Social Ethics: An Annotated Bibliography," *Studia Liturgica* 21/2, 1991, 220-235.

### Primaire literatuur

#### Boeken

E. Byron Anderson, Bruce T. Morrill (eds.), *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*. Collegeville: The Liturgical Press, 1998.

Paul Oskamp en Niek Schuman, *De weg van de liturgie: Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema, 1998.

Stanley Hauerwas en Samuel Wells (eds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Charles R. Pinches, Kelly S. Johnson & Charles M. Collier (eds.), *Unsettling Arguments: A Festschrift on the Occasion of Stanley Hauerwas's 70th Birthday*. Eugene: Cascade Books, 2010.

Harmon L. Smith, *Where Two or Three Are Gathered: Liturgy and the Moral Life*. Cleveland: The Pilgrim Press, 1995.

Martin Stuflesser & Stephan Winter (Hg.), *Ahme nach, was du vollziehst: Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.

M.J.G. van der Velden, W.P. van der Aa en H.J. de Bie jr., *Als wij samenkomen: Liturgie in de gereformeerde traditie*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000.

William Willimon, *The Service of God: How Worship and Ethics are related*. Nashville: Abingdon Press, 1983.

### **Dienstboek PKN**

*Dienstboek – Een proeve, Deel I, Schrift – Maaltijd – Gebed*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001 (tweede gecorrigeerde druk).

*Dienstboek – Een proeve, Deel II, Leven – Zegen – Gemeenschap*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2004.

### **Artikelen**

Margaret A. Farley, "Beyond the Formal Principle: A Reply to Ramsey and Saliers," *Journal of Religious Ethics* 7/2, 1979, 191-202.

Kenneth R. Himes, "Eucharist and Justice: Assessing the Legacy of Virgil Michel," *Worship* 62, 1988, 201-24.

M. Therese Lysaught, "Eucharist as Basic Training: Liturgy, Ethics, and the Body," *Theology and Lived Christianity*, ed. David M. Hammond. Mystic: Twenty-Third Publications/Bayard, 2000, 257-286.

M. Therese Lysaught, "Inritualized Bodies: Ritual Studies And Liturgical Ethics," (paper presented at the annual meeting for the Society of Christian Ethics, Atlanta, Georgia, January 1998).

Paul Ramsey, "Liturgy and Ethics," *Journal of Religious Ethics* 7/2, 1979, 139-171.

Don Saliers, "Liturgy And Ethics: Some New Beginnings," *Journal of Religious Ethics* 7/2, 1979, 173-189.

Geoffrey Wainwright, "Eucharist and / as Ethics," *Worship* 62, 1988, 123-137.

James F. White, "The Eucharist and Justice," *Eucharist and Ecumenical Life*, 1985, 42-51.

Brian Wren, "Justice and Liberation in the Eucharist," *The Christian Century* 103, 1986, 839-842.

## **Websites**

Christianity Today. "The Holy Club," laatst bezocht op 16 januari 2017.

<http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-2/holy-club.html>

Protestantse Theologische Universiteit. "Irti Conferentie 2015," laatst bezocht op 16 januari 2017.

[https://www.pthu.nl/irti/Conferences/irti\\_conference\\_2015/](https://www.pthu.nl/irti/Conferences/irti_conference_2015/)

Nederlands Dagblad. "Belijdenis doen in een Zwolse tuin," laatst bezocht op 16 januari 2017.

<https://www.nd.nl/nieuws/geloof/belijdenis-doen-in-een-zwolse-tuin.2029736.lynkx>

Worship and Daily Live. "Inritualed Bodies: Ritual Studies and Liturgical Ethics," laatst bezocht op 16 januari 2017.

[http://www.worshiplife.net/lysaught.HTM#\\_edn1](http://www.worshiplife.net/lysaught.HTM#_edn1)

## **Secundaire literatuur**

### **Boeken**

Karl Barth, *Evangelical Theology, An Introduction*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.

Karl Barth, *Church Dogmatics*, G.W. Bromiley en T.F. Torrance (eds.). Edinburgh: T. & T. Clark, 1956-62.



Ole Borgen, *John Wesley on the Sacraments*. Grand Rapids: Francis Asbury Press of Zondervan Publishing House, 1986.

Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Gregory S. Clapper, *John Wesley on Religious Affections*. Metuchen: Scarecrow Press, 1989.

Arthur C. Cochrane, *The Church's Confession under Hitler*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

Eamonn Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, C.1400-c.1580*. New Haven and London: Yale University Press, 2005.

Episcopal Church, *The Book of Common Prayer*, New York: The Church Hymnal, 1979.

James Gustafson, *Christ and the Moral Life*. New York: Harper & Row, 1968.

Philip P. Hallie, *Lest Innocent Blood Be Shed: The Story of the Village of Le Chambon and How Goodness Happened There*. New York: Harper & Row, 1980.

Stanley Hauerwas, *After Christendom: How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. Nashville: Abingdon Press, 1991.

Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*. San Antonio: Trinity University Press, 1975.

Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

Stanley Hauerwas *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993.

Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974.

Stanley Hauerwas & William Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. Nashville: Abingdon Press, 1989.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

Randy L. Maddox, *Responsible Grace*, Nashville: Abingdon Press, 1994.

Peter Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relationship with the Corinthians*. Tübingen: Möhr, 1987.

A.G. Martimort (ed.), *The Church at Prayer*, vol. IV in *The Liturgy and Time*. Collegeville: The Liturgical Press, 1985.

Virgil Michel, *The Christian in the World*. Collegeville: The Liturgical Press, 1939.

Albert C. Outler (ed.), *Sermons I, The Works of John Wesley*, vol. 1. Nashville: Abingdon Press, 1984.

Don Saliers and Emily Saliers, *A Song to Sing, a Life to Live*. Hoboken: Jossey-Bass, 2004.

Don Saliers, *Music and Theology (Horizons in Theology series)*. Nashville: Abingdon Press, 2007.

Don Saliers, *The Soul in Paraphrase: Prayer and the Religious Affections*. New York: Seabury, 1980.

Don Saliers, *Worship Comes to Its Senses*. Nashville: Abingdon Press, 1996;

Don Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

Choang-Seng Song, *The Compassionate God*. New York: Orbis Books, 1982.

Richard B. Steele, *'Gracious Affection' and 'True Virtue' According to Jonathan Edwards and John Wesley*. Metuchen: Scarecrow Press, 1994.

W. Reginald Ward en Richard P. Heitzenrater (eds.), *Journals and Diaries II, The Works of John Wesley*, vol. 19. Nashville: Abingdon Press, 1990.

John Wesley, *Sermons on Several Occasions*. London: Epworth Press, 1956.

### **Dienstboek Episcopal Church**

Episcopal Church, *The Book of Common Prayer*. New York: The Church Hymnal, 1979.

### **Artikelen**

Stephen Fowl, "Know your Context: Giving and Receiving Money in Philippians," *Interpretation*, January, 2002, 45-58.

Stanley Hauerwas en L. Gregory Jones, "Seeking a Clear Alternative to Liberalism," *Books and Religion* 7, January 1985.

Stanley Hauerwas and William H. Willimon, "Embarrassed by God's Presence," *Christian Century*, January 30, 1985, 98-100.

Virgil Michel, "Are We One in Christ?," *Ecclesiastical Review* 81, 1934.

Virgil Michel, "Natural and Supernatural Society," *Orate Fratres* 10, 1935-1936.

Virgil Michel, "The Liturgy the Basis of Social Regeneration," *Orate Fratres* 9, 1934-1935.

Virgil Michel, "With Our Readers: The Scope of the Liturgical Movement," *Orate Fratres* 10 1935-1936.

Virgil Michel, "The Liturgical Movement and the Future," *America* 54, 1935.

### **Websites**

Karl Barth. "De plaats van de kerk in de geschiedenis," laatst bezocht op 16 januari 2017, <http://www.karlbarth.nl/spijkerboer-plaatskerkindegeschiedenis/>